luciano gruppi

el concepto de hegemonía en Gramsci

EDICIONES DE CULTURA POPULAR

luciano gruppi

el concepto de hegemonía en Gramsci

EDICIONES DE CULTURA POPULAR

Advertencia

Se publican aquí nueve lecciones dictadas por mí en el Instituto Gramsci entre octubre y diciembre de 1970. Si bien, aunque corregí el texto, he mantenido el carácter original de la exposición, con la esperanza de que ello pueda hacer más accesible la lectura.

Diseñó la portada: Carlos Palleiro

Primera edición, septiembre de 1978

Filosofía y Letras 34
Colonia Copilco-Universidad
México 21, D.F.
T. 512-69-64

Impreso y hecho en México

índice

I el concepto de hegemonía en gramsci

Precisiones preliminares

Antonio Gramsci es sin duda, entre los teóricos del marxismo, quien más ha insistido sobre el concepto de *hegemonía*[1]; y lo ha hecho, en especial, invocando a Lenin. A la vez, diría que, si queremos ver el punto de contacto más constante, más profundo, de Gramsci con Lenin, creo que es el concepto de hegemonía. La hegemonía es el punto de aproximación de Gramsci con Lenin.

He aquí un pasaje en el que Gramsci escribe: "Todo es político, también la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y se

[1] El término hegemonía deriva del griego *eghesthai,* que significa "conducir", "ser guía", "ser jefe"; o tal vez del verbo *eghemoneno,* que significa "guiar", "preceder", "conducir", y del cual deriva "estar al frente", "comandar", "gobernar". Por *eghemonia* el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. Se trata pues de un término militar. Egemone era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habló de la ciudad hegemónica, a propósito de la ciudad que dirigía la alianza de las ciudades griegas en lucha entre sí.

puede afirmar que la elaboración teórica y la realización de la hegemonía realizada por Ilich se ha convertido en un gran acontecimiento metafísico."[2] (El término metafísico se usa aquí no en el sentido propio, sino para indicar el punto más alto de la filosofía). Esta afirmación de Gramsci, referente a la teorización y a la realización de la hegemonía del proletariado, se basa en algunas tesis, contenidas precisamente en este pasaje. Por otra parte, se apoya en la afirmación de la identidad entre historia y filosofía (la filosofía y la historia en acto). Se trata de una tesis rica y con muchas implicaciones (aunque discutible, como trataré de señalar en lecciones sucesivas), pero que cito aquí para subrayar cómo Gramsci reúne en un estrecho nexo teoría y práctica, teoría y acción política. A partir de esto se puede comprender qué entendía Gramsci cuando se refería a la tesis de Engels, contenida en la famosa obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* donde se dice precisamente que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana, y que lo es porque aplica en la práctica las tesis de la filosofía, decide en la práctica, supera aquellas contradiccciones filosóficas que no pueden ser resueltas en el plano del pensamiento especulativo, pero que en cambio sí pueden serlo en una nueva sociedad, la sociedad comunista. En ella reside la superación de las contradicciones de clase y también la superacion de las contradicciones filosóficas que son, en el plano de la ideología, la expresión de contradicciones sociales insolubles por la vía especulativa y que únicamente lo son por la vía revolucionaria. Esta es la tesis de Engels y la tesis de Marx, y sobre ella insiste Gramsci. El proletariado es heredero de la filosofía clásica alemana porque traduce en realidad social lo que en esta filosofía es todavía especulativo; niega, en el sentido dialéctico del término y, a partir de

2 Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* Juan Pablos, Editor, México 1975, p. 32.

ahí, supera la filosofía especulativa en cuanto la realiza, y la realiza en la praxis, en el trastocamiento revolucionario de la estructura de una sociedad dividida en clases antagónicas.

Esta tesis de Engels también está llena de implicaciones filosóficas sobre las que no me detengo ahora. En cambio, quiero subrayar una vez más esta unidad entre teoría y práctica, esta unidad que hace de la política la verdadera filosofía, *en cuanto la política, que es teoría y práctica* al mismo tiempo, no se limita a interpretar el mundo, sino que lo transforma con la acción. Según la conocida tesis de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"; de ahí la necesidad de pasar de la filosofía especulativa a la política, a la acción revolucionaria.

Y este nexo de teoría y práctica es el que autoriza a Gramsci a afirmar que la teoría y la realización de la hegemonía del proletariado (y este término, referido a Lenin, indica la dictadura del proletariado), tiene un gran valor filosófico, ya que la hegemonía del proletariado representa la transformación, la construcción de una nueva sociedad, de una nueva estructura económica, de una nueva organización política y también de una nueva orientación teórica y cultural. Como tal, la hegemonía tiene consecuencias no sólo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino además sobre el plano de la moral, del conocimiento, de la "filosofía". Por tanto, la revolución es entendida por Gramsci — y lo repite continuamente — como reforma intelectual y moral. Se trata de ver qué tiene en común este concepto gramsciano, con el concepto de revolución cultural del que habla Lenin en los últimos años de su vida, sobre todo referido al campo ruso. Creo que tiene mucho en común y que contiene aún algo más. Aquí sólo quiero recordar que, cuando Gramsci habla de reforma intelectual y moral retoma una dirección políticocultural

de su tiempo, reaviva sus vínculos con Salvemini, con Gobetti, con los que consideraban que para Italia era una desgracia haber carecido de algo comparable a la reforma protestante, de una "reforma que hubiera modificado profundamente las costumbres y creado una nueva relación entre cultura y sociedad, y haber tenido, en cambio, una contrarreforma". Gramsci agrega al ejemplo de la reforma protestante el de la Revolución francesa, como el de una revolución que, a diferencia del Renacimiento italiano, logró convulsionar los estratos más profundos de la sociedad, las grandes masas campesinas, e incidir así en lo profundo no sólo de la estructura económica, social y política, sino también de la orientación cultural y teórica de la sociedad francesa.

En verdad, este modo de hablar de la reforma intelectual y moral presupone cierto juicio sobre el Renacimiento italiano, como movimiento de cúpula en lo esencial, como movimiento que profundiza el distanciamiento entre intelectuales y pueblo. Gramsci se inspira en el juicio de Del Sanctis y también en el de Toffanin, quienes influyeron en él en gran medida, acerca del carácter conservador y restaurador del *humanismo.* Esto nos dice que el concepto de hegemonía está presentado en Gramsci en toda su amplitud, es decir, como algo que opera no sólo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además, específicamente, sobre el modo de pensar, sobre las orientaciones teóricas, y hasta sobre el modo de conocer.

En otro momento Gramsci dice: "La proposición contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política* (en realidad se trata del *Prólogo* de Marx para su obra *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859), de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de la ideología, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico, es

decir, cognoscitivo y no puramente psicológico y moral".[3]

Ustedes recordarán este pasaje famosísimo en el que Marx afirma precisamente que la base económica, la estructura, determina una compleja superestructura política, moral, ideológica, que está condicionada por dicha base económica de la sociedad, es decir, por las relaciones de producción y de cambio. Para Gramsci, esta es una afirmación de carácter gnoseológico, en el sentido de que indica el proceso a través del cual se forman las ideas, las concepciones del mundo.

De esto –dice Gramsci– se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía, tiene también, alcance gnoseológico y, "por consiguiente, en este campo hay que investigar el aporte máximo de Ilich a la filosofía de la praxis. Ilich habría hecho progresar la filosofía como filosofía, en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política".[4] Si de la transformación de la estructura proviene una transformación del modo de pensar y de la conciencia, la hegemonía del proletariado (y por ella se entiende la dictadura del proletariado) que transforma la sociedad, transforma también el modo de pensar. Y por consiguiente, la teoría y la realización en la práctica de la hegemonía del proletariado es un gran hecho filosófico. La contribución de Lenin a la filosofía no es sólo la de haber elaborado la teoría de la dictadura del proletariado, sino el haberla realizado en los hechos. Se trata del valor filosófico del hacer, del transformar la sociedad. Y es filosofía que no surge simplemente por medio de conceptos, por una especie de partenogénesis de los propios conceptos, sino de la estructura económica, de las transformaciónes acaecidas en las relaciones de producción, en una contínua relación dialéctica entre base económica, estructura social y conciencia de los hombres.

[3] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 48.

[4] *Ibid.*

Gramsci agrega que la realización del aparato hegemónico, es decir, de un aparato de dirección —del aparato del Estado—, en cuanto crea un nuevo campo ideológico, determina una reforma de la conciencia, nuevos métodos de conocimiento y en consecuencia es un hecho filosófico.

Es clara la perspectiva en la que se coloca Gramsci: en la relación estructura-superestructura, ideológica. La estructura determina a la superestructura y de esto surge el estrecho nexo entre política y filosofía. La filosofía reside en la política. Momento culminante de la política, es la revolución, la creación de un nuevo Estado, de un nuevo poder y de una nueva sociedad. Por eso Gramsci dice que el aporte máximo de Lenin a la filosofía consiste en la obra de transformación revolucionaria. Esta identidad estrecha de política y filosofía hace que el momento culminante de la filosofía sea la política transformadora, y que el filósofo sea el hombre político en su calidad de transformador. Este es el caso de Lenin dirigente de la dictadura del proletariado, como teórico y como práctico. Esta afirmación está ligada al juicio que Gramsci hace de la obra filosófica de Lenin (conocía exhaustivamente *Materialismo y empiriocriticismo,* y tenía reservas de fondo sobre esta obra). Pero el juicio de que Lenin cuenta como filósofo sobre todo en su obra de político, proviene, es cierto, de esta reserva hacia la obra filosófica de Lenin, pero también de un juicio más general y que se refiere precisamente al valor filosófico de la política.

De aquí proviene, para Gramsci, el carácter central y el valor esencial de la noción de hegemonía en Lenin.

¿Qué entiende Gramsci cuando habla de hegemonía, refiriéndose a Lenin? Gramsci piensa en la dictadura del proletariado. Así se deduce de los pasajes citados. Gramsci habla de principio teórico-práctico, de teorización y realización de la hegemonía y, por lo tanto, de la Revolución de octubre y de la dictadura del proletariado. Esto se vuelve

explícito en un pasaje, de 1926, en el que dice: "Los comunistas turineses se habrán planteado concretamente la cuestión de la dictadura del proletariado, o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero"[5], pasaje en el que se ve una estrecha conexión entre hegemonía del proletariado y dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado es la forma política en la que se expresa el proceso de conquista y de realización de la hegemonía. Al efecto, escribe todavía: "El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora".[6] La hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la hegemonía se realiza en la sociedad civil, mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía.

Lenin y la noción de hegemonía

Gramsci se refiere pues a la dictadura del proletariado. En Lenin encontramos en esencia la noción de hegemonía, aunque sin el uso de este término, en todas las páginas que dedica a la dictadura del proletariado, de hecho para Lenin está claro: la dictadura del proletariado es la dirección de un determinado tipo de alianzas. Sobre esto Lenin insiste mucho. Pero cuando Lenin habla de la dictadura del proletariado, no usa nunca el término de hegemonía. Utiliza el término clásico de Marx y se comprende también por

[5] Antonio Gramsci. *La cuestión meridional*, Editora Riuniti, 1966, p., 13.

[6] *Ibid.*

qué: está empeñado en una polémica directa, en una áspera lucha contra los reformistas, contra los socialdemócratas que niegan el concepto marxista de dictadura del proletariado. Por eso reafirma con todo vigor, no sólo la teoría, sino además el término clásico usado por Marx.

El término "hegemonía" Lenin lo usa, en cambio, repetidas veces, en otra situación histórica muy distinta, frente a la Revolución rusa de 1905. La Revolución de 1905 aparece ante la socialdemocracia (con la excepción de una posición particular, la de Trotski, según la cual la Revolución de 1905 se presentaba como revolución democrática, pero podía afirmarse sólo como revolución proletaria), como una revolución de carácter democrático burgués. Pero se delinean dos posiciones: la posición de la derecha de los mencheviques, y la posición de los bolcheviques. La derecha sostiene que, tratándose de una revolución democrático burguesa, la dirección le corresponde a la burguesía liberal y democrática; que el proletariado sí debe apoyar la revolución, pero evitando convertirse en protagonista y asumir responsabilidad de dirección en una revolución que no es la suya. La posición de Lenin es la opuesta: frente a esta revolución democrático burguesa, incumbe al proletariado su dirección y corresponde al proletariado convertirse en su protagonista. Esta posición de los bolcheviques proviene de un juicio histórico concreto acerca de la burguesía rusa y sobre el modo en que ella fue conformándose. La burguesía rusa, el capitalismo ruso, se habían venido formando como resultado de la disgregación de la comunidad campesina (la *obscina*) y, por eso, el capitalismo ruso, para decirlo brevemente, estaba muy ligado a los estamentos feudales que pervivían y al zarismo. La burguesía rusa era, en resumen, una burguesía débil, que no tenía capacidad para consolidarse en forma autónoma y ponerse a la cabeza de la revolución; no tenía capacidad para conducir su revolución a un desenlace democrático consecuente; se habría

detenido a mitad de camino, en el compromiso con el zarismo y la aristocracia feudal. Mientras, según Lenin, la lucha del proletariado por la libertad política es una lucha revolucionaria, la lucha de la burguesía, en cambio, es una lucha oportunista porque tiende hacia la "limosna", hacia la división del poder con la autocracia y la clase de los propietarios terratenientes. La tesis de Lenin es que, según sea la fuerza políticosocial que la dirija, la revolución burguesa tendrá dos desenlaces: o el capitalismo se desarrollará gracias a una revolución conducida por la burguesía, dominada por el compromiso, y por consiguiente en las condiciones más difíciles para los campesinos y para la clase obrera, o la revolución burguesa se desarrollará bajo la dirección del proletariado, que podrá dirigirla sólo arrastrando tras sí a la gran masa de campesinos. También en este caso la revolución democrática ayudará sin duda alguna, al desarrollo del capitalismo. Los trabajadores permanecerán, por tanto, oprimidos por el capitalismo, pero el desarrollo del capitalismo se realizará en condiciones menos desfavorables para el proletariado, y éste podrá gozar de posiciones más avanzadas para mantener sus conquistas e impulsarlas hacia delante; se hallará en condiciones más favorables para desarrollar en la democracia la lucha por el socialismo.

Lenin escribe en su famosa obra *Dos tácticas de la socialdemocracia*: "Y como respuesta a las objeciones anárquicas de que aplazamos la revolución socialista, diremos: no la aplazamos, sino que damos el primer paso hacia la misma por el único procedimiento posible, por la única senda certera, a saber: por la senda de la república democrática. Quien quiera ir al socialismo por otro camino que no sea el de la democracia política, llegará infaliblemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en el sentido económico como en el político".[7] La vía de la revolución democrática

[7] Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. III, p. 13.

en la situación específica rusa, no es la vía más larga, sino la más breve y segura hacia el socialismo. No retrasa la marcha hacia el socialismo, sino que la prepara y, dentro de lo posible, la acelera. De ahí la defensa que Lenin hace de la relación del proletariado con la revolución deomocrático-burguesa. Dice: "Los neoiskritas interpretan de un modo cardinalmente erróneo el sentido y la trascendencia de la categoría "revolución burguesa". En sus razonamientos se trasluce constantemente la idea de que la revolución burguesa es una revolución que puede dar únicamente lo que beneficia a la burguesía. Y, sin embargo, nada hay más erróneo que esta idea. La revolución burguesa, es una revolución que no rebasa el marco del régimen socioeconómico burgués, esto es, capitalista. La revolución burguesa expresa las necesidades del desarrollo del capitalismo no sólo sin destruir sus bases, sino, al contrario, ensanchándolas y profundizándolas. Por tanto, lejos de expresar sólo los intereses de la clase obrera, esta revolución expresa también los de toda la burguesía. Por cuanto la dominación de la burguesía sobre la clase obrera es inevitable en el capitalismo, puede afirmarse con pleno derecho que la revolución burguesa exterioriza los intereses no tanto del proletariado como de la burguesía. Pero es completamente absurda la idea de que la revolución burguesa no expresa en lo más mínimo los intereses del proletariado. Esta idea absurda se reduce, bien a la ancestral teoría populista de que la revolución burguesa se halla en pugna con los intereses del proletariado; de que no tenemos necesidad, por este motivo, de libertad política burguesa, que niega toda participación del proletariado en la política burguesa, en la revolución burguesa, en el parlamentarismo burgués. En el aspecto teórico, esta idea es un olvido de las tesis elementales del marxismo, sobre la inevitabilidad del desarrollo del capitalismo en el terreno de la producción mercantil. El marxismo enseña que una sociedad fundada en la producción mercan-

til y que tiene establecido el intercambio con las naciones capitalistas civilizadas, al llegar a un cierto grado de desarrollo, entra inevitablemente, por sí sola, en la senda del capitalismo. El marxismo ha roto para siempre con las elucubraciones de los populistas y anarquistas, según las cuales, Rusia, por ejemplo, podría eludir el desarrollo capitalista, saltar al capitalismo etcétera".[8] Aquí hay una afirmación histórica muy importante, que explica precisamente todo el celo de Lenin: en aquella etapa de la historia rusa, el desarrollo del capitalismo es un hecho progresivo y no un hecho reaccionario. El desarrollo capitalista es necesario para destruir los vínculos de la sociedad feudal, para desarrollar las fuerzas productivas y, por consiguiente, para desarrollar el proletariado; es la condición para que se cree la posibilidad de la revolución proletaria y del socialismo. Pero, agrega, la revolución democrática es, por cierto, más ventajosa para la burguesía, aunque también lo sea para el proletariado. Sin embargo, observa que la revolución democrática, aunque solamente alcance los límites burgueses, justamente porque da al proletariado la libertad política, al permitir que este desarrolle su propia lucha, es la que, hasta cierto punto, hace comprender a las grandes masas que la democracia sigue siendo limitada y formal para los trabajadores mientras persiste la propiedad privada de los medios de producción. Es el propio desarrollo de la democracia el que cuestiona la propiedad privada de los medios de producción, como obstáculo para una consolidación de la democracia, para una consolidación tal que no sea, para las masas populares, tan sólo de carácter formal.

Este es el modo dialéctico de razonar de Lenin: después de haber afirmado que, por un lado, la revolución democráticoburguesa es más ventajosa para la burguesía, aunque también lo es para el proletariado, inmediatamente dice

[8] *Ibid*, p. 33.

que ella es, en realidad, más ventajosa para el proletariado que para la burguesía, porque la burguesía debe temer el desarrollo de su propia revolución, debe temer un desarrollo que pone en peligro el poder y la propiedad privada. El proletariado en cambio extrae de ella la posibilidad de avanzar hacia el socialismo. Y Lenin afirma: "Por eso, la revolución *burguesa es beneficiosa en extremo para el proletariado.* La revolución burguesa es absolutamente necesaria para los intereses del proletariado. Cuanto más profunda, decidida y consecuente sea la revolución burguesa, tanto más garantizada se hallará la lucha del proletariado contra la burguesía, por el socialismo".[9]

He aquí la relación democracia-socialismo: el desarrollo de la democracia, aun dentro de los límites burgueses, como condición de lucha y de pasaje al socialismo. "Esta conclusión puede parecer nueva o extraña y paradójica, únicamente a los que ignoran el abecé del socialismo científico, y de esta conclusión, dicho sea de paso, se desprende asimismo la tesis de que, *en cierto sentido,* la revolución burguesa *es más beneficiosa* para el proletariado que para la burguesía. He aquí, justamente, en qué sentido es indiscutible esta tesis: a la burguesía le conviene apoyarse en algunas de las supervivencias del pasado contra el proletariado, por ejemplo en la monarquía, en el ejército permanente, etcétera. A la burguesía le conviene que la revolución burguesa no barra con demasiada resolución todas las supervivencias del pasado, sino que deje en pie algunas de ellas; es decir, que esta revolución no sea del todo consecuente, que no se lleve hasta el final, que no sea decidida e implacable. Los socialdemócratas expresan a menudo esta idea de un modo algo distinto, diciendo que la burguesía se traiciona a sí misma, que la burguesía traiciona la causa de la libertad, que la burguesía es incapaz de una democracia consecuente. A la

[9] *Ibid.*, p. 34.

burguesía le conviene más que los cambios necesarios en un sentido democraticoburgués se produzcan con mayor lentitud, de manera más paulatina y cautelosa; de un modo menos resuelto, mediante reformas y no por medio de la revolución; que estos cambios sean lo más prudentes posible con respecto a las "honorables" instituciones de la época del feudalismo (tales como la monarquía), que estos cambios desarrollen lo menos posible la acción independiente, la iniciativa y la energía revolucionarias del pueblo sencillo, es decir, de los campesinos y principalmente de los obreros. . ."[10] (Lenin se refiere a las reformas concedidas desde arriba, para desviar el desarrollo consecuente de la revolución. No habla aquí de las reformas que el proletariado propone como elemento integrante de su lucha revolucionaria).

Aquí está en Lenin la afirmación de que existen diversos tipos de democracia aun en el ámbito burgués y que tiene importantes consecuencias para el proletariado el tipo de democracia burguesa que se realiza. Esto depende, en gran medida, de la presencia del proletariado, del papel que el proletariado asume en el proceso de la revolución democráticoburguesa. De aquí otras afirmaciones suyas: "La situación misma de la burguesía, como clase en la sociedad capitalista, es causa ineludible de su inconsecuencia en la revolución democrática. La situación misma del proletariado, como clase, le obliga a ser demócrata consecuente. Temerosa del progreso democrático, que amenaza con el fortalecimiento del proletariado, la burguesía vuelve la vista atrás. El proletariado no tiene nada que perder, más que sus cadenas; tiene, en cambio, un mundo que ganar mediante la democracia. Por eso, cuanto más consecuente es la revolución burguesa en sus transformaciones democráticas, menos se limita a lo que beneficia exclusivamente a la burguesía.

[10] Ibid., p. 34-35.

Cuanto más consecuente es la revolución burguesa, tanto más garantiza las ventajas del proletariado y de los campesinos en la revolución democrática.

"El marxismo no enseña al proletariado a quedarse al margen de la revolución burguesa, a no participar en ella, a entregar su dirección a la burguesía; por el contrario, le enseña a participar en ella del modo más enérgico y luchar con la mayor decisión por la democracia proletaria consecuente, por llevar la revolución hasta el fin. . ."[11]

De aquí la necesidad de la hegemonía, es decir, de la capacidad dirigente del proletariado en la etapa de la revolución democráticoburguesa. Aquí hay una diferencia de significado entre Gramsci y Lenin, porque cuando Gramsci habla de hegemonía, a veces se refiere a la capacidad dirigente, otras, comprende la dirección y el dominio, conjuntamente. Lenin, en cambio, entiende por hegemonía, en forma preponderante, la función dirigente. En Lenin el término hegemonía se encuentra por primera vez en un escrito de enero de 1905, al comienzo de la Revolución. Dice: "Desde el punto de vista proletario, la hegemonía pertenece en la guerra a quien lucha con mayor energía que los demás, a quien aprovecha todas las ocasiones para asestar golpes al enemigo, a aquel cuyas palabras no difieren de los hechos y es, por ello, el guía ideológico de la democracia, y critica toda ambigüedad".[12] Se remarca aquí claramente el elemento de la decisión, de la consecuencia en la acción revolucionaria como condición indispensable para la hegemonía. Subrayo también aquí la expresión de que los hechos deben corresponder a las palabras. Es decir, debe existir aquella unidad de teoría y acción sobre la que Lenin insiste, así como lo hace Gramsci. Sin esta unidad de teoría y acción,

[11] *Ibid.*, p. 35-36.

[12] Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1975, t. II, p. 400.

la hegemonía es imposible, ya que ella se obtiene únicamente con el pleno conocimiento teórico y cultural de la propia acción; solamente con aquel conocimiento que hace posible la coherencia de la acción y que le da una perspectiva, superando la inmediatez empírica.

Esta es la hegemonía concebida, pues, no solamente como dirección política, sino también como dirección moral, cultural e ideológica.[13]

Hay un aspecto, en *Dos tácticas de la socialdemocracia*, que resulta esclarecedor para comprender la noción leninista de la hegemonía: la derecha de la socialdemocracia expresa el temor de que, si los campesinos entraran en masa en la lucha revolucionaria, la burguesía se espantaría y, por lo tanto, se retiraría de la lucha revolucionaria y entonces ésta perdería amplitud. La amplitud de la lucha revolucionaria para la derecha socialdemócrata, es el resultado de la presencia de la burguesía. Esto significa que la derecha del partido obrero se reclina en la burguesía.

Para Lenin las cosas son al revés: cuanto más la clase obrera es capaz de arrastrar consigo a los campesinos, más se amplían, sobre todo en una sociedad típicamente campesina como la rusa, las bases sociales de la revolución. Es por eso que dice: "Si nos guiamos, siquiera en parte, siquiera un momento, por la idea de que nuestra participación puede obligar a la burguesía a dar la espalda a la revolución, cedemos totalmente la hegemonía en la revolución a las clases burguesas".[14]

Toda la acentuación que encontramos en Lenin, sobre la relación entre revolución democrática y revolución proletaria, no es el resultado de una teorización abstracta, sino, por

[13] El término ideología no tiene en Lenin el sentido negativo, de falsa conciencia, que tiene en Marx y Engels, sino que está para indicar la conciencia de clase.

[14] Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. III, p. 80.

el contrario, ligada a un preciso juicio histórico sobre Rusia y sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, sobre el carácter que la revolución democráticoburguesa adquiere en aquel país. Véase, por ejemplo, la discusión sobre la participación de los socialdemócratas en un gobierno democraticoburgués, junto a fuerzas burguesas. La derecha socialdemócrata es contraria a una hipótesis semejante: la socialdemocracia no debe asumir la responsabilidad de dirigir la revolución y mucho menos colaborando con fuerzas democráticoburguesas. La opinión de Lenin es opuesta: puede ser posible, útil y necesaria la participación de los socialdemócratas en el gobierno junto a fuerzas democráticoburguesas, bajo ciertas condiciones programáticas, de autonomía de la socialdemocracia, de control del partido sobre la actuación de los ministros socialdemócratas, para consolidar los resultados de la revolución y defenderlos mejor. Es decir, se debe actuar no sólo por abajo, sino también por arriba; por abajo siempre, desde arriba cuando sea posible. La tesis, dice Lenin, según la cual es preciso actuar solamente por abajo, es una tesis anarquista. Documenta cómo Engels ya la consideraba como tal y la rechazaba. La derecha socialdemócrata se apoya en la autoridad de Plejanov quien afirma que, durante la revolución de 1848 en Alemania, Marx no sostuvo nunca que los comunistas deberían participar en el gobierno con fuerzas democráticoburguesas. Lenin, respondiendo, desarrolla un análisis concreto de las situaciones históricas: la de Alemania en 1848 y la situación histórica concreta de Rusia en 1905. Y desarrolla esta observación: Marx se refiere a una situación en la cual la revolución burguesa está ya próxima a su culminación y es derrotada; se refiere a una situación en la que la clase obrera está débilmente organizada, ha permanecido a remolque de la burguesía y no ha tenido su propia autonomía ni política, ni organizativa. Por consiguiente, para Marx, la tarea principal es la de conquistar la autonomía

política del proletariado, darle una organización independiente. Por ello, no podía plantear en absoluto la cuestión de la participación en el gobierno. En cambio, la situación rusa es distinta, porque la revolución rusa está en ascenso (escribe Lenin en 1905) y el proletariado es la parte más activa de la lucha revolucionaria. El proletariado tiene ya su organización, aunque sea débil: la socialdemocracia rusa. Se plantea pues el problema de impulsar hacia adelante la revolución y consolidar los resultados, lo que puede posibilitar, en una situación determinada, la participación en el gobierno. Dice: "*Vperiod* (periódico de los bolcheviques) ha justificado su afirmación (favorable a una eventual participación en el gobierno) mediante el análisis de la situación real",[15] y para Lenin este es el método correcto. Repite que "el análisis concreto de la situación concreta es el alma viva, la esencia del marxismo". No existe marxismo sin esta capacidad de lograr la concreción histórica.

Observa Lenin: "Marx no conocía esta situación que es nuestra y no pudo hablar de ella, y por lo tanto, nuestro análisis no puede ser convalidado ni desmentido sólo con citas de Marx; pero Plejanov no dice una sola palabra sobre las condiciones concretas".[16] No basta citar a Marx, es necesario ver a qué situación se refería, es necesario analizar la diferencia entre aquella y nuestra situación específica, para ver qué desarrollo debemos aportar nosotros a las formulaciones de Marx. Esto es precisamente lo que Plejanov no hace. No dice una sola palabra sobre la condición concreta y, sin embargo, es justamente de ésta de lo que debe hablar. Marx no nos dice nada, ni en pro ni en contra y por ello debemos usar nuestro cerebro. De hecho, Lenin habla de la necesidad de un desarrollo autónomo del marxismo en

[15] V.I. Lenin, *Opere Complete*, Roma, Editori Riuniti, 1961 v. VIII, p. 354. (No se localizó en la obra al español)
[16] *Ibid.*, pp. 354 y sig.

Rusia, dada la originalidad de la situación rusa; reacciona con energía contra quienes sostienen que los socialdemócratas rusos se apoyan en la autoridad de Marx para encarar el problema de Rusia. Responde: no, nosotros utilizamos los métodos marxistas para comprender la situación rusa, pero no nos atenemos necesariamente a las fórmulaciones de Marx, que están vinculadas a otras situaciones históricas. La preocupación de Lenin es pues, la del análisis de la situación concreta, la de individualizar la especificidad histórica.

II presupuestos del concepto de hegemonía en lenin

Debe verse ahora cuáles son en Lenin las bases y las premisas del concepto de hegemonía. Cuál es el análisis de la sociedad rusa y del desarrollo del capitalismo en Rusia que le permite fundamentar, no en forma abstracta, sino en la indagación concreta de la especificidad histórica de Rusia, el concepto de hegemonía.

Lenin entra en el movimiento obrero antes de la constitución del partido obrero socialdemócrata ruso, alrededor de 1892-1893. Tenía entonces poco más de veinte años, y en aquel momento, en plena lucha contra los populistas *(narondniki),* Plejanov era la figura más relevante entre los marxistas rusos. La posición de los populistas, dicho sea en forma muy esquemática y sumaria, era la siguiente: no hay en Rusia, un espacio adecuado para el desarrollo verdadero y propio del capitalismo. De hecho, prevalece en Rusia, la economía agrícola y la conducción de la propiedad rural está condicionada por la gran propiedad territorial nobiliaria, de una parte, y, por otra la *obscina,* es decir, por la comunidad campesina, en la cual prevalece la propiedad común de los campesinos sobre la tierra y una especie de

relativa autarquía económica de la aldea. Dados los límites que la propiedad común pone a la propiedad privada de la tierra, impide, por un lado, el desarrollo del capitalismo y, por otro, es la base para el pasaje directo de la dirección colectiva al socialismo. En la concepción de los populistas, la *obscina,* la comunidad rural, facilitará en Rusia el pasaje al socialismo, sin que éste deba cumplirse a través del capitalismo. El capitalismo sería pues, para los populistas, una desviación del desarrollo ruso natural, y como tal, debe ser rechazado y combatido. Son los campesinos los protagonistas de la transformación social; corresponde a los intelectuales, a la *inteligentsia,* iluminarlos sobre su función histórica, yendo "hacia el pueblo". Por pueblo se entendía en aquel momento, en Rusia, esencialmente a los campesinos. (De ahí el término de populistas).

Lenin se asocia a la polémica contra los populistas y pone de relieve cuál es el método con que los combate Plejanov, método que considera correcto desde el punto de vista marxista. En efecto, Plejanov no afirma que, según las leyes generales de desarrollo de la sociedad, tal como son descritas en *El Capital* de Marx, deba desarrollarse en forma obligada el capitalismo en Rusia; si Plejanov razonase así, dice Lenin, nos daría una interpretación y una aplicación dogmática del marxismo. El marxismo se transformaría en una especie de filosofía de la historia, que deduce los desarrollos históricos por la vía conceptual, en forma abstracta, en vez de indagar cómo son en realidad las cosas. Plenajov, en cambio, emplea correctamente el método del marxismo, porque indaga en concreto en la situación rusa, si el capitalismo se desarrolla o no. La respuesta documentada de Plejanov es: sí, el capitalismo se desarrolla; y la misma respuesta es la de Lenin: en efecto el capitalismo se desarrolla. El marxismo, por consiguiente es empleado, no para trazar una cierta filosofía de la historia, capaz de prever todos los desarrollos presentes y futuros, sino que es utilizado, como dice Lenin

claramente, como método para indagar la realidad de un proceso real específico.

Lenin comienza a dar una primera respuesta en un escrito de 1893, el primero que se ha recogido –tenía entonces, veintitres años. Se trata de *La hacienda campesina en el sur de Rusia;* es una obra en la cual la madurez teórica de Lenin aparece ya con plenitud y su dominio del método del marxismo es completo. Lenin afirma que la comunidad rural se está disgregando, que los campesinos más ricos adquieren en propiedad privada fracciones de tierras de la propiedad del señor feudal. Por consiguiente, por una parte, se acumula la riqueza en las manos de los campesinos ricos que adquieren más y más porciones de tierra; de otra, una serie de familias campesinas pierden la tierra y cesan de ser propietarias. Se forman así los asalariados y los braceros que son compensados con salario en dinero. Por primera, vez, pues, la moneda entra de manera relevante en la economía rural rusa, que hasta entonces era una economía natural de trueque. No se puede afirmar entonces lo que dicen los populistas, es decir, que el empobrecimiento y la disgregación de la comunidad campesina hace imposible el desarrollo del capitalismo en Rusia, porque la verdad es justamente lo contrario: la disgregación de la comunidad rural y la creación de los asalariados, tiene precisamente como resultado, el incremento de la circulación monetaria y proporciona la primera base del mercado capitalista. Es un concepto que Lenin desarrollará y documentará de modo amplio y orgánico en su libro, *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* de 1898.

Cabe destacar que los primeros trabajos de Lenin son de análisis economicoestadístico, de documentación sobre la especificidad rusa. *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* da el cuadro general no sólo de la disgregación de la comunidad rural, sino de la manera cómo el artesanado campesino comienza a trabajar, no para satisfacer las necesidades fa-

miliares o para el intercambio en especie entre campesinos, sino, de aquí en adelante, para los mercaderes que asignan las labores a domicilio y adquieren los productos para venderlos; de este modo el artesanado se vincula a través de la agricultura, que ha entrado en la fase mercantil, con la industria manufacturera, y la industria manufacturera, a su vez, se liga, después, con la moderna industria mecánica que nace en la ciudad. El mercado capitalista se forma en Rusia, pues, en el campo.

Este es el modo ruso, y solamente ruso, observa Lenin, en que se desarrolla el capitalismo. Esto es lo que distingue el desarrollo del capitalismo en Rusia del desarrollo del capitalismo en Inglaterra, en Alemania, en Francia y en otras partes; es la especificidad histórica de Rusia.

En esta situación, el capitalismo es, en Rusia, un hecho progresivo, aunque también opresivo para las masas trabajadoras, obreras y campesinas, porque libera las fuerzas productivas, rompe los vínculos feudales que impiden el desarrollo y forma el proletariado. Este desarrollo de las fuerzas productivas, aunque sea sólo en forma capitalista, está en la base de la revolución democráticoburguesa que constituye en Rusia el terreno más avanzado de la lucha del proletariado y del desarrollo de esta lucha hacia el socialismo. En esta situación, la lucha del proletariado debe desenvolverse en el terreno político, en aquel terreno político definido, circunscrito, indicado por la situación rusa concreta. Lenin escribe: "La lucha de la clase obrera rusa por su propia emancipación es una lucha política y su primer objetivo es la conquista de la libertad política. En consecuencia, el partido obrero socialdemócrata ruso, sin separarse del movimiento obrero, sostendrá todo el movimiento social dirigido contra el poder absoluto del gobierno autocrático, contra la clase de la nobleza agraria privilegiada y contra todos los vestigios de la servidumbre de la gleba y de la división en castas, que limitan la libertad de concurren-

cia".[1] La libertad de concurrencia es considerada un hecho progresivo frente al mundo feudal ruso; hay por tanto una relación entre la emancipación social de los trabajadores y la lucha política, su liberación política. La lucha política es lucha contra un determinado tipo de Estado; es acción sobre el Estado, aunque el Estado es un Estado zarista, absolutista. Como escribe Lenin: "¿Qué quiere decir que la lucha de la clase obrera es una lucha política? Quiere decir que la clase obrera no puede luchar por su emancipación si no logra ejercer alguna influencia sobre los asuntos de Estado, sobre la dirección del Estado, sobre la promulgación de las leyes".[2] Estamos en los años 90; estamos frente al Estado zarista. Pero aun en este caso la acción política incide sobre el comportamiento del Estado y también sobre la producción de las leyes.

Como breve reseña del análisis que ha hecho Lenin del desarrollo del capitalismo en Rusia, quiero decir que el concepto de hegemonía del proletariado está concretamente fundamentado por él en la investigación de la especificidad histórica rusa y en la definición de las tareas políticas del proletariado. Pero, con el comienzo de esta investigación de Lenin, sobre el modo en que se desarrolla el capitalismo en Rusia –el trabajo de 1893 a que me he referido– y el tratamiento más maduro de este tema en *"El desarrollo del capitalismo en Rusia* de 1898, se establece una etapa de generalizaciones teóricas de gran relieve. Se trata de la obra *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas,* que es de 1894. Me detengo apenas sobre un aspecto de este trabajo, precisamente, sobre la noción de *formación económicosocial.*

Es una noción que se encuentra en Marx, y para un estudio más profundo de ella, recomiendo el ensayo de

[1] Vladimir I. Lenin. *Obras completas.*

[2] *Ibid.,*

Emilio Sereni, *La categoría de formación económico-social.*[3]

Sereni observa cómo Marx fue pasando del concepto de "forma de la sociedad", forma social, que es el término que usa en *La ideología alemana* de 1845, al ya más complejo de "formación social", y también al uso de la expresión "formación económica de la sociedad". Entre "forma de la sociedad" y "formación de la sociedad", hay una diferencia que se subraya: *forma* es una expresión que indica una realidad estática, estable, mientras *formación* indica un proceso, un desarrollo. Marx perfecciona su propio pensamiento, precisamente en el sentido de indicar el proceso y no el momento estático. La noción de *formación económico-social* se encuentra en el famoso *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859.

¿Qué entiende Marx por formación social? Marx la concibe como una etapa del desarrollo de la sociedad que se distingue de las otras por la estructura económica predominante en ella, o sea, por las relaciones de producción y de cambio que caracterizan esta fase del desarrollo. Tendremos entonces una formación económicosocial feudal, caracterizada por relaciones de producción y de cambio de tipo feudal; tendremos una formación económicosocial capitalista, caracterizada por las leyes que caracterizan esta sociedad, por la preponderancia de las relaciones de producción y de cambio, o por la forma de propiedad capitalista de los medios de producción. Menciono, en forma rápida, este celebérrimo *Prólogo* de 1859: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales". Los hom-

[3] E. Sereni. *Crítica marxista,* 1970, ensayo: "Lenin teórico y dirigente revolucionario".

bres entran en estas relaciones de producción o formas de propiedad, por una ley objetiva del desarrollo económico, que es independiente de su voluntad y de sus preferencias subjetivas, porque está ligada al desarrollo de las fuerzas productivas. Esta relación –dice Marx– es la estructura, la base real, sobre la que se levanta la *superestructura* política, estatal, ideológica. Y Marx afirma después: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia". El modo de pensar, la conciencia, es, por lo tanto, una superestructura de esta base económica. "En las relaciones de producción, generadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, se tiene el desarrollo de las mismas fuerzas productivas". Vale decir que las relaciones de producción capitalistas incrementan el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo: el proletariado, las máquinas, las fuentes de energía, etcétera. Pero llega un punto en el cual las fuerzas productivas, desarrolladas por aquellas relaciones de producción, entran en conflicto con dichas relaciones de producción. En este momento, surge una crisis económica, social y política. La sociedad entra en una fase de convulsión revolucionaria.

Marx indica pues, en todo sistema económico dos elementos: las fuerzas productivas (trabajadores, máquinas, fuentes de energía, materias primas) y las relaciones de producción, esto es, bajo el perfil jurídico, las relaciones de propiedad.

Estos dos elementos están íntimamente conexos, pero entran en contradicción: en ese momento surge la crisis revolucionaria, la conmoción de la base económica a la cual corresponde una conmoción análoga en la superestructura política, estatal e ideológica. Por consiguiente, la visión de Marx es dinámica y dialéctica, de desarrollo de la sociedad a través de esta contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Tal contradicción contiene en

sí misma la mediación entre los dos elementos que la componen, es decir, la posibilidad de superar la propia contradicción. En la sociedad capitalista el mediador es el proletariado, principal fuerza productiva. En efecto, el proletariado es el que hace posible la superación de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción que se determina en la sociedad capitalista, para conducir a una nueva sociedad, la sociedad comunista. El elemento dinámico por excelencia reside pues en las fuerzas productivas; las fuerzas productivas son el elemento de progreso y de desarrollo.

Volviendo a Lenin, en otra obra escrita poco después de *Quiénes son los amigos del pueblo. . .*, o sea, *Sobre el romanticismo económico,* observa que los populistas, como antes el economista Sismondi, no comprenden la función progresiva de las fuerzas productivas. Están dispuestos a considerar como un hecho positivo las máquinas, pero mientras el desarrollo tecnológico no determine el desarrollo capitalista. No comprenden, dice Lenin, que las dos cosas son inseparables y cómo en la situación rusa el desarrollo de las fuerzas productivas se traduce necesariamente en desarrollo del capitalismo. Rechazando el capitalismo, rechazan también al mismo tiempo el desarrollo de las fuerzas productivas. En su crítica al capitalismo, Sismondi confunde relaciones de producción y fuerzas productivas, y al condenar las relaciones de producción capitalistas con el desarrollo de las fuerzas productivas, cae en una posición romántica, anhela una sociedad de tipo precapitalista. Su ideología es, en relaidad, reaccionaria.

La argumentación es muy actual, porque hace pensar en Marcuse. Marcuse presenta un rostro revolucionario cuando critica, de manera eficaz y muy penetrante, el desarrollo actual del capitalismo, pero luego presenta un rostro reaccionario, al involucrar en su crítica al capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas, el mundo industrial en

general y, por eso, termina por desviar la conciencia de la función histórica revolucionaria del proletariado.

Por consiguiente, las relaciones de producción, el tipo de propiedad, caracterizan una determinada formación económicosocial. Las relaciones de producción capitalistas caracterizan la formación económicosocial capitalista. Marx, en efecto, en el *Prólogo* de 1859, concluye con este pasaje: "Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica". Existe una correspondencia entre modo o relación de producción y formación económicosocial de la sociedad: lo que caracteriza la formación económicosocial de la sociedad es el modo de producción que prevalece en aquella fase y que caracteriza toda la vida social, explica todos los nexos sociales y permite comprender todos los momentos de la vida de la sociedad.

En el ensayo citado, Sereni observa que en la II Internacional (y particularmente en Kautsky y Plejanov), el concepto de formación económicosocial se desvanece y anula en el de relaciones o modos de producción, que son elementos que caracterizan la formación económicosocial, pero que no son lo mismo que la formación económicosocial, porque nosotros entendemos por ésta, todo el complejo de la sociedad. Entendemos modos de producción del pasado, que ya no predominan, pero que aún subsisten. Entendemos la estructura y la superestructura; la base económica, las relaciones civiles, políticas, la vida cultural, etcétera. Mientras en la II Internacional el concepto de formación económicosocial se oscurece hasta desaparecer, contrariamente Lenin lo retoma plenamente. Incluso fundamenta el carácter científico del marxismo, precisamente en el hecho de que éste ha individualizado y definido la noción de formación económicosocial. La sociología positivista, a la que Lenin se enfrentaba en aquel momento, había tratado

de explicar las leyes generales de la sociedad del mismo modo en que se individualizan y definen las leyes de la naturaleza, pero no había individualizado por completo esta noción de formación económicosocial. Pretendía encontrar la clave de toda la historia social, de toda la historia del mundo, pero, en realidad, permanecía en lo genérico y había terminado por construir una metafísica de la sociedad, una filosofía de la historia en vez de una sociología científica. Marx y Lenin piensan, en cambio, que la sociedad no se desarrolla como un todo indistinto, sino que reconoce niveles precisos, dictados por las relaciones de producción, fases económicosociales diferentes, determinadas por el surgimiento de diversas relaciones de producción y de cambio. El mérito científico de Marx, dice Lenin, está en haber descubierto no una clave para comprender *toda* la historia social, sino la clave para entender *esta* formación económicosocial; es decir, la formación económicosocial capitalista. Lenin escribe textualmente: "Marx se refiere a una sola 'formación socioeconómica', a la formación capitalista, es decir, afirma haber investigado la ley del desarrollo de esta sola formación y de ninguna más".[4] Marx nos da la ley de la sociedad capitalista y Lenin subraya que se trata de una ley del desarrollo; insiste sobre el carácter dinámico de las leyes de esta sociedad. Lenin cita aquel pasaje del prólogo de Marx a *El Capital*, en el que se dice: "Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económicosocial. . . "Llamo la atención sobre el término *proceso*, que indica precisamente un desarrollo, y señalo aquel pasaje de los *Grundisse* en el que Marx afirma: 'El capitalismo no es tanto una estructura como un proceso'. El, que también individualizó la estructura del capitalismo,

[4] Vladimir I. Lenin, *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. I, p. 9.

tiende a subrayar, no obstante, el carácter dinámico del formarse, del desarrollarse.

Marx habla pues, de estructura capitalista, se refiere –si queremos usar la terminología del actual estructuralismo, aunque sea en forma impropia– a un corte *sincrónico,* de contemporaneidad, pero, en realidad, ve siempre la estructura en su desarrollo, la ve a través de la *diacronía,* la diversidad en el tiempo. En verdad, para Marx, la distinción entre diacrónico y sincrónico no es posible.

Doy un ejemplo para explicarme mejor. Marx habla en *El Capital* de la *reproducción simple* del capital, es decir, de la reproducción de aquel capital que se consume. Luego habla de la *reproducción ampliada,* en la cual se produce una cantidad mayor de la que se consume. Pero Marx advierte que la reproducción simple es sólo una hipótesis teórica; en realidad, la reproducción simple no existe. En efecto, si el capitalismo reprodujese sólo el capital que consume, moriría; el capitalismo vive en cuanto produce más de lo que consume, de manera que, en realidad, sólo existe la reproducción ampliada. He aquí, pues, una característica estructural del capitalismo: la reproducción ampliada, que es la característica estructural de un devenir continuo que indica una dinámica permanente del capitalismo. Por consiguiente, la estructura del capitalismo es, para Marx, una estructura en desarrollo, establece los rasgos distintivos del proceso de desarrollo capitalista.

Marx describe las leyes de la sociedad capitalista como "proceso de historia natural", o lo que es lo mismo, como proceso objetivo que se desarrolla de manera independiente de la voluntad de los hombres, aunque se cumple gracias al trabajo de los hombres. Pero hay una diferencia entre la sociedad y la naturaleza; las leyes de la naturaleza obedecen otros plazos, a otras métricas; no se dividen en formaciones el tipo de la formación económicosocial. En cambio la istoria de la sociedad se mide por el desarrollo de las rela-

ciones de producción, de las fuerzas productivas, por las formaciones económicosociales, de modo que las leyes que la regulan son, por cierto, distintas de las leyes de la naturaleza, aunque también son objetivas y se estudian en forma objetiva, como se hace con las leyes de la naturaleza. Estamos pues ante el nacimiento de un análisis científico del desarrollo histórico.

Las leyes que regulan la economía capitalista no son las que regulan el régimen feudal. Aquí puedo remitirme al estudio del historiador polaco Kula,[5] donde este estudioso marxista hace un análisis muy minucioso de los hechos económicos que acontecen en Polonia, durante los siglos XVI a XVIII, y llega a documentar cómo las leyes económicas que regulan el régimen feudal son muy distintas de las leyes capitalistas. Observa, para dar un ejemplo, que en el sistema feudal se impulsan mayores inversiones en la agricultura cuando empeoran las condiciones del mercado y cuando se trata de reanimar el mercado. En la economía capitalista sucede lo contrario, es decir, se invierte más cuando el mercado está bien, cuando se vende más. Otro ejemplo: en el régimen feudal, el aumento de los precios es desfavorable para las inversiones; en el régimen capitalista, el aumento de precios impulsa a invertir. Son pues, leyes económicas distintas. La investigación de Kula es una confirmación brillante del concepto de formación económicosocial de Marx.

Cuando Lenin observa que Marx estudia y define las leyes de una determinada formación económicosocial, no quiere decir que el método marxista sea aplicable sólo al capitalismo y no lo sea a otras formaciones económicosociales. Así, el concepto de estructura y superestructura, la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, pueden ser aplicados a las otras formaciones sociales.

[5] W. Kula. *Teoría económica del sistema feudal*, Siglo XXI

Pero si queremos comprender las otras sociedades, no podremos transferir a ellas las leyes individualizadas en *El Capital.* Deberemos encontrar nuevas leyes, nuevas categorías científicas. Una serie de categorías científicas que sirven para explicar el capitalismo, no sirven para explicar otras formaciones económicosociales. Se puede encontrar también estas categorías económicas en otras formaciones económicosociales, pero serán subordinadas, secundarias; ellas se manifiestan plenamente sólo en la sociedad capitalista, y sólo en ésta se convierten en categorías científicas capaces de explicar esa sociedad.

Lenin comenta: "Esto es precisamente lo que niega Marx la idea de que las leyes de la vida económica son las mismas para el pasado y para el presente. En su modo de entender, ocurre lo contrario: cada época histórica tiene sus propias leyes. . ."[6] Ya hablé de la concepción esencialmente dinámica que Lenin y Marx tienen de la formación económico-social. Lenin dice, en efecto, siempre en *Quiénes son los "amigos del pueblo"*. . .: "El valor científico de tales investigaciones estriba en el esclarecimiento de las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado".[7] El carácter histórico de las leyes de un organismo social dado, determinado, no genérico. Agrega: "Marx sólo persigue una finalidad, se dice allí: descubrir la ley de los fenómenos de cuya investigación se ocupa. Le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir, el tránsito de una forma a otra, de uno a otro orden de interdependencia".[8] En la misma pági-

[6] Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. I, p. 40.

[7] *Ibid.*, p. 41.

[8] *Ibid.*, p. 39.

na, Lenin escribe que "la sociedad es considerada" (por el método dialéctico) "un organismo vivo en constante desarrollo (y no algo mecánicamente cohesionado y que por lo mismo, permite toda clase de combinaciones arbitrarias de elementos sociales aislados)", He aquí la organicidad del conjunto social, fundado sobre las relaciones de producción y de cambio, sobre la relación estructura-superestructura.

El desarrollo es la formación, la expansión y, después, la crisis y muerte de una estructura determinada y de determinadas relaciones de producción. Es precisamente el concepto de estructura el que permite un análisis científico del desarrollo de la sociedad; es el concepto de estructura económica el que nos permite llegar al concepto de formación que se caracteriza por determinadas relaciones de propiedad. Por eso, antes de Marx, se carecía de un criterio de análisis de la sociedad y de su desarrollo; la sociedad aparecía como un inexplicable y misterioso conglomerado de hechos, acerca de los cuales se podía dar las más diversas interpretaciones de carácter metafísico, especulativo, abstracto. No se distinguían, observa Lenin, los fenómenos importantes de los secundarios; en cambio, con Marx, se establece lo que es esencial y lo que es derivado, lo que es causa y lo que es efecto. Lenin escribe: "El materialismo ha proporcionado un criterio objetivo por entero, al destacar las relaciones de producción como estructura de la sociedad y ofrecer la posibilidad de aplicar a estas relaciones el criterio científico general de la repetición".[9] Es decir, Marx ha separado las relaciones de producción de los otros aspectos de la sociedad para estudiarlas, así como por abstracción científica se aísla un hecho determinado de otros hechos, para individualizar ese fenómeno determinado. Puede así aplicar a aquellas relaciones el caracter científico de la *reiterabilidad.* Este es un aspecto fundamental: en efecto, no

[9] *Ibid.* p. 12.

hay ciencia, no hay ley científica si un fenómeno definido por la propia ley científica, no se repite infinitas veces según el modo definido por aquella ley. Sólo en ese caso se puede extraer un modelo. Es el momento indispensable de la abstracción científica a la que Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política* (trabajo que Lenin no conocía), llama *determinación abstracta,* de la que se eleva al *concreto,* como síntesis, unidad de lo múltiple. La abstracción que es indispensable, no es el punto de llegada, sino el punto de partida. Se parte de una determinada abstracción, de la categoría científica abstracta, para entender lo concreto y para reproducir en la propia conciencia la diversidad del concreto mismo.

Si no se lograse extraer un elemento de la formación económicosocial, separar las relaciones de producción, no se tendría la clave para comprender todo el mecanismo, el funcionamiento de aquella formación económicosocial determinada. Al individualizar el mecanismo, se encuentra también la reiterabilidad. Marx, en el prólogo a *El Capital* dice, volviéndose hacia Alemania: "De te fabula narratur", "lo que voy diciendo sobre Inglaterra, adonde se da el máximo desarrollo capitalista, pon atención Alemania, también vale para tí. En tí no se verifica aún, pero el desarrollo capitalista, que obedece a leyes objetivas como las leyes naturales, te conducirá a los mismos fenómenos que describo para Inglaterra". El "de te fabula narratur", es justamente, la afirmación de la reiterabilidad, de la repetición del fenómeno que permite definir la ley.

No obstante, Marx no concebía este desarrollo de modo mecánico, ya que, en 1870, no excluye la hipótesis de que en Rusia se puede pasar directamente de la comunidad al socialismo, sin atravesar el capitalismo, a condición de que en Rusia se produzca una revolución que preceda en algo a la revolución europea. Si Rusia, en cambio, sigue adelante por el camino ya iniciado, deberá conocer todas las heridas

y los dolores del capitalismo. Marx tiene en cuenta el concreto histórico. Lenin lo tendrá tan en cuenta, veinte años después, que dejará de lado la hipótesis adelantada por Marx, y reconocerá que es un hecho en Rusia el desarrollo del capitalismo y que la alternativa planteada por Marx ha perdido vigencia.

Pone de relieve cómo Marx abstrae la estructura de la formación económicosocial, la aísla para comprenderla y definir sus leyes, pero no para quedarse encerrado en la estructura, sino más bien para salir de ésta hacia lo concreto y comprender a toda la sociedad en su organicidad unitaria. En efecto, Lenin dice: "Tal es el esqueleto de *El Capital.* Pero todo estriba, sin embargo, en que Marx no se dio por satisfecho con este esqueleto; en que no se limitó a la "teoría económica", en el sentido habitual de la palabra; en que, al explicar exclusivamente por las relaciones de producción la estructura y el desarrollo de la formación social dada, Marx, pese a ello, analizó siempre y en todas partes las superestructuras que corresponden a estas relaciones de producción, recubriendo de carne el esqueleto e inyectando sangre a este organismo. *El Capital* tuvo un éxito tan inmenso precisamente porque este libro de un "economista alemán" mostró al lector toda la formación social capitalista como organismo vivo: con sus diversos aspectos de la vida cotidiana, con la manifestación social efectiva del antagonismo de clases propio de tales relaciones de producción, con su superestructura política burguesa que protege la dominación de la clase de los capitalistas, con sus ideas burguesas de libertad, igualdad, etcétera, con sus relaciones familiares burguesas".[10] Para Lenin, la estructura es sólo el esqueleto, sin ella no se comprendería nada de la sociedad, pero si se permanece en el esqueleto se pierde la comprensión del organismo en su totalidad. Lenin subraya la orga-

[10] *Ibid.*, p. 14.

nicidad del análisis de Marx, según el cual se abstrae para explicar, pero no se confunde el resultado de la abstracción –la especificidad de la estructura– con toda la formación económicosocial en su conjunto. La estructura explica la formación económicosocial, pero no la absorbe toda. Si la estructura, que es la identificación de una realidad objetiva existente (las relaciones de producción y de cambio capitalistas), permaneciera aislada y pretendiese resumir todo en sí misma, nos encontraríamos frente a un procedimiento idealista típico, hegeliano, según el cual la abstracción (en este caso la estructura) deviene una sustancia independiente, una hipóstasis. Para Marx, por el contrario, aquella es identificada –y como realidad que existe objetivamente– para explicar la formación económicosocial en su totalidad y llegar así al concreto, a la diversidad. La estructura existe en función del concreto, y encuentra su realidad en el concreto. Basta considerar a Marx como historiador, al Marx de *El 18 brumario*, por ejemplo, para ver cómo es la sociedad, el movimiento histórico, y por medio de éste, una realidad mucho más corporal, constituída sí por relaciones de producción, pero también por partidos, por individuos singulares, etcétera.

Es interesante ver cómo Lenin responde a las objeciones del populista Mijailowski, al marxismo –objeciones que son corrientes todavía hoy– acerca de que éste sólo considera la economía y reduce todo a la economía. "¡Conocido procedimiento! Para demostrar que una teoría no tiene fundamento; el señor Mijailovski comienza por tergiversarla, atribuyéndole el propósito absurdo de no tener en cuenta toda la vida social en conjunto, mientras que, muy al contrario, los materialistas (los marxistas) han sido los primeros socialistas que han subrayado la necesidad de analizar no sólo el aspecto económico, sino todos los aspectos de la vida social".[11] Se entiende así, por qué Lenin, que acen-

[11] *Ibid.*, p. 35.

túa este elemento del marxismo, esta capacidad de utilizar el esqueleto, el análisis del esqueleto para poder comprender todo el cuerpo, la estructura para comprender toda la formación económicosocial, ha vuelto a aquel concepto de formación económicosocial que la II Internacional había olvidado. El tiene el sentido de la organicidad, de la complejidad, de la diversidad concreta de la sociedad que está frente a él. Por eso logra comprender lo que hay de específico en Rusia y por qué las tareas del proletariado se presentan de manera distinta que en otros países. Identifica el modo cómo la formación económicosocial capitalista, que es una noción general, se específica en Rusia, de un modo históricamente diferente a cómo lo hace en Alemania, en Inglaterra, etcétera.

Creo que Sereni ha hecho bien en vincular este planteamiento de Lenin al de Antonio Labriola. Se trata de un desarrollo del pensamiento marxista, que se produce casi en los mismos años: *Quiénes son los "amigos del pueblo"* es de 1894, y el ensayo de Labriola sobre *La concepción materialista de la historia* es de 1896. Labriola no tenía idea de la existencia de cierto Vladimir Ulianov. En cambio Lenin conocería a Labriola algunos años después, y definiría como "excelente" su ensayo. En una carta suya a la hermana, dice que este trabajo es "una defensa muy inteligente" de nuestras concepciones.

Cuando Labriola escribe este ensayo, está empeñado en una dura polémica antipositivista. El positivismo era en ese entonces una corriente de pensamiento ampliamente dominante en Italia, y había influído profundamente sobre el movimiento obrero socialista. La influencia del positivismo reducía el marxismo a materialismo vulgar, a determinismo económico de tipo mecánico. Este era el fundamento ideológico del maximalismo: propaganda del objetivo final, el socialismo, pero sin establecer el modo concreto para llegar a él, ya que la crisis y el hundimiento del capitalismo están

fatalmente determinados por su curso objetivo. Espera oportunista del socialismo, a fin de cuentas, aunque estuviera bien enmascarada por consignas extremistas y revolucionarias. Por el otro lado, el reformismo concebía el pasaje al socialismo como resultado de un proceso evolutivo natural, del cual emergen inevitablemente, como resultado necesario del desarrollo de las fuerzas productivas, determinadas reformas que acompañan sin dolor el pasaje de un régimen al otro. En uno y otro caso, la lucha política, la lucha social por el poder estatal, la iniciativa del sujeto revolucionario, la función del partido, permanecen ocultos.

El materialismo marxista, en el lecho de Procusto de esta deformación positivista, se limitaba a ser, en el campo del conocimiento, la constatación del fenómeno en su apariencia, el estancamiento en el dato de la percepción inmediata. Marx, en cambio, afirma que sí es necesario partir del dato inmediato, de la percepción, pero para ascender a lo que no se manifiesta exteriormente. Para Marx, "toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente".[12]

Existe ciencia en tanto se supera el dato inmediato: la apariencia, y se constituye con un salto dialéctico.

Labriola se vuelve contra toda reducción simplista, mecanicista del materialismo; contra toda concepción que pretenda explicar todo mediante la estructura, anulando la necesaria mediación dialéctica de la iniciativa política, de la vida cultural. Escribe: "¿De suerte que incluso la moral, el arte, la religión y la ciencia serían productos de las condiciones económicas, exponentes de las categorías de estas condiciones mismas o bien flujos, ornamentos, irradiaciones y espejismos de los intereses materiales? Enunciados de este género o similares, *crudos* y *desnudos*, andan ya desde hace

[12] Carlos Marx. *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México 1972, t. III, sección séptima, C. XLVIII, p. 757.

tiempo en boca de muchos y sirven de cómodo auxilio a los adversarios del materialismo, que usan de ellos como de oportuno espantajo. Los perezosos, que son muchos también entre los llamados intelectuales, se acomodan de buena gana a la grosera aceptación de tales pronunciamientos, como quien se refugia mentalmente en un nuevo *asilo de la ignorancia.* ¡Qué bella y alegre fiesta debe ser ésta para todos los indolentes, esto es, haber compendiado de una buena vez en poquísimas proposiciones, todo el saber para descubrir todos los secretos de la vida con una sola clave! ¡Todos los problemas de la ética, de la estética, de la filología, de la crítica histórica y la filosofía reducidos a un solo problema, sin tantos rompecabezas! ¡Y a este andar los chapuceros simplistas podrían reducir toda la historia a la aritmética comercial! y por último, una nueva interpretación auténtica de Dante podría darnos *La divina comedia* con las cuentas de las piezas de paño que los astutos mercaderes florentinos vendían con tanto provecho".[13]

No se necesitan comentarios. En otro pasaje, escribe: "Decía aquí poco antes, al enunciar fórmulas, que la estructura económica determina en *segundo lugar* la dirección y en buena parte de modo indirecto los objetos de la fantasía y el pensamiento en la producción del *arte,* la *religión,* y la *ciencia.* Decir otra cosa sería como meterse voluntariamente por el camino del absurdo".[14] Hay una relación determinante entre modos de producción y lucha de clases, lucha política y Estado, y a la vez una mediación más compleja en los aspectos de las suprestructuras ideales, como el arte, la religión, la moral, la filosofía, etcétera. Debemos tener en cuenta estos entrelazamientos y cómo operan sobre estos elementos de la superestructura no sólo la base económica,

[13] Antonio Labriola. *La concepción materialista de la historia*, Ediciones El Caballito, México 1973, p. 182.

[14] Ibid., p. 189.

sino también las luchas políticas, la tradición, las escuelas, etcétera.

Un último pasaje, el más incisivo, dice así: "Porque el problema verdadero es éste: que no se trata ya de sustituir la historia por la sociología como si aquélla hubiese sido una apariencia que oculta tras sí una realidad escondida".[15] Aquí el concepto es particularmente profundo. Quien explicase todo en forma mecánica e inmediata por medio de las relaciones económicas, en realidad reduciría toda la historia a sociología, es decir, a la indagación de las leyes de la formación económicosocial. Si los elementos no económicos que componen la historia, la lucha política que también deriva de las relaciones de producción, la lucha ideológica que, asimismo, en última instancia, tiene su base en las relaciones económicas, acaban reducidos en forma inmediata, de modo mecánico, a la estructura, tendremos precisamente la reducción de la historia a la sociología. Para Labriola no se trata de reducir la historia a la sociología, sino más bien de entender de modo íntegro la historia, en todas sus implicaciones, y de entenderla por medio de la sociología. No se trata de disolver la historia en la economía, sino de comprender la historia en su complejidad y riqueza, a través del concepto de relación de producción y cambio: "No se trata de separar el accidente de la sustancia, la apariencia de la realidad, el fenómeno del núcleo intrínseco, o como dirían de otra manera los seguidores de cualquier tipo de escolasticismo; sino más bien de explicar lo confuso y complejo, cabalmente en cuanto es confuso y complejo. No se trata de descrubrir y determinar el terreno social solamente para luego hacer aparecer allí a los hombres como otras tantas marionetas cuyos hilos son movidos no ya por la providencia, sino por las categorías económicas".[16] En este determinismo mecanicista, en efecto, la

[15] *Ibid.*,

[16] *Ibid.*,

función del hombre se pierde; el hombre es una marioneta movida con los hilos de este divino secreto, de esta base económica que explicaría mágicamente todo y continuaría siendo una entidad metafísica, teológica, una vez más, un dios. "Estas categorías han devenido y devienen como todo lo demás; porque los hombres cambian en cuanto a la capacidad y el arte de vencer, dominar, transformar y usar las condiciones naturales; porque los hombres cambian de ánimo y actitudes por la reacción de sus instrumentos sobre sí mismos; porque los hombres mudan en sus respectivas relaciones de convivientes y dependientes por ello en diverso modo unos de otros. Se trata, en suma, de la historia y no del esqueleto de ésta. Se trata del relato y no de la abstracción; se trata de exponer y describir el conjunto y no de resolverlo y analizarlo solamente, se trata, en una palabra, ahora como antes y como siempre, de un *arte*".[17]

Y bien, Gramsci partirá de aquí; partirá de esta lucha, que ya fue de Labriola, contra el determinismo mecánico, concibiendo la sociedad como un todo unitario y orgánico, explicado por la base económica y por las relaciones de producción y de cambio, pero no reducible en su totalidad a la base económica. Esto permite a Gramsci, como a Lenin, fundar el concepto de hegemonía. Para Lenin está claro el valor del concepto de formación económicosocial que considera a la sociedad en toda su complejidad, aunque la explique a través de las relaciones de producción y de cambio. Si toda la sociedad fuese reducida a la base económica no habría más lugar para la iniciativa política ni para la hegemonía, y no sería concebible una hegemonía del proletariado en una fase en la que el capitalismo no esté desarrollado todavía en una etapa de revolución democráticoburguesa, como era la de 1905. Lenin, en cambio, logra establecer una relación dialéctica entre iniciativa política

[17] *Ibid.*, p. 196

del proletariado, conciencia proletaria y base económica; logra hacer saltar la simetría esquemática: capitalismo = revolución burguesa: crisis del capitalismo = revolución proletaria. Consigue hacer visible el entrelazamiento dialéctico por el cual, en una determinada situación histórica, el proletariado puede ser hegemónico también en una revolución democráticoburguesa, justamente porque ha recuperado el concepto marxiano de formación económicosocial. Este es en verdad el fundamento del concepto de hegemonía en Lenin, frente a la Revolución de 1905.

III la iniciativa del sujeto revolucionario: el partido

Después de haber considerado a la sociedad como una unidad orgánica, como totalidad, después de haber indagado el modo específico como actúa la formación económicosocial capitalista en Rusia, Lenin puede examinar concretamente las tareas del proletariado, demostrar cómo en Rusia no podrían ser los campesinos quienes guiasen el desarrollo revolucionario, sino que debía ser la clase obrera.

Pero, entre la investigación de lo específico ruso y la formulación de la teoría de la hegemonía, de la función dirigente del proletariado en la revolución democráticoburguesa, existe de por medio un eslabón conceptual, además de práctico, absolutamente esencial, al cual es necesario referirse. Entre otros, este elemento reaparecerá en Gramsci y será uno de los elementos constitutivos de su concepto de hegemonía.

Este eslabón esencial es el partido revolucionario. Lenin concluye en la necesidad de fundar en Rusia el partido obrero revolucionario porque ha especificado a través del análisis del desarrollo del capitalismo en Rusia, la función revolucionaria, históricamente fundamentada, de la clase

obrera rusa y, por consiguiente, la necesidad de la formación de una vanguardia política propia.

No me extenderé ampliamente sobre la teoría del partido en Lenin; llamaré la atención solamente sobre dos elementos esenciales. Ante todo, el partido, para Lenin, es el momento de la conciencia de clase, el momento de la dirección.

El fija este carácter del partido en su famosa obra *¿Qué hacer?,* en 1902. En Rusia, se verificaba en 1901 una grave carestía en el campo, mientras se desarrollaban, en los años 90, impetuosas luchas obreras, que aun conservando un grado importante de espontaneidad, ya no eran las rebeliones de los años 80. No existían los sindicatos ni el partido obrero, sino sólo grupos de marxistas. Ahora bien, en aquellos primeros años del 900, se formaba, en el movimiento obrero ruso, la corriente llamada de los *economistas*, cuya posición era, sumariamente, la siguiente: estamos en vísperas de una revolución democráticoburguesa y debemos trabajar en esa perspectiva. Corresponde, pues, hacer política a la burguesía y es la burguesía la que debe realizar su revolución. El proletariado debe conducir la lucha económica y, del movimiento espontáneo de la clase obrera nacerá la conciencia de clase, se formarán las organizaciones del proletariado. Toda la polémica de Lenin está concentrada contra esta concepción que es claudicante, puesto que deja la política a cargo de la burguesía y coloca al proletariado a la zaga de ésta, manteniéndolo en una posición subalterna.

La tesis de Lenin es que la clase obrera no puede llegar espontáneamente a la conciencia de clase, a la conciencia política, a la teoría revolucionaria. Para Lenin, conciencia de clase, significa dominio de la teoría revolucionaria. Afirma en *¿Qué hacer*.. "La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas sólo está en condiciones de elaborar una con-

ciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera".[1] Quiere decir que, confiada a la espontaneidad, sí puede tomar conciencia de los propios intereses económicos inmediatos, tomar conciencia del antagonismo que la enfrenta al patrón, pero no va más allá del nivel sindical, no alcanza el nivel político.

Para que la clase obrera pueda ir más allá del nivel sindical, de la espontaneidad tradeunionista, de la reivindicación inmediata, es necesaria precisamente la teoría revolucionaria. Pero la teoría revolucionaria no se forma espontáneamente en el interior de la clase obrera.

Expresa Lenin: "la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por intelectuales instruidos de las clases poseedoras. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses. De igual modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente, en absoluto, del ascenso espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas".[2]

Lenin parte pues, de una constatación histórica: ¿cómo ha nacido la teoría revolucionaria? Es un hecho que no ha nacido de los obreros, que ha nacido de Marx y Engels, intelectuales burgueses, y lo mismo ha ocurrido en Rusia. Lenin procede, ante todo, como es su costumbre, a una comprobación de los hechos, a una verificación del proceso histórico real, y de aquí extrae la conclusión de que la con-

[1] Vladimir I. Lenin. *¿Qué hacer?*, Ediciones de Cultura Popular, México, p. 31.

[2] *Ibid.*, p. 31.

ciencia de clase, la teoría revolucionaria, puede ser llevada al proletariado sólo desde el exterior.

Aquí se pueden formular dos observaciones. La primera es que la cultura revolucionaria no nace de la nada para Lenin, sino que nace de la posesión de todas las adquisiciones de la cultura burguesa: la dialéctica hegeliana, la economía clásica inglesa, las teorías socialistas francesas, etcétera. La cultura nace de la valoración crítica de las posiciones más avanzadas de la cultura burguesa, y de su superación. Nos situamos verdaderamente en el concepto hegeliano de la superación *(Aufhebung)* como negación y admisión; negar es asumir, superar. Estamos en la negación crítica y la superación dialéctica, que es también asunción crítica de los aportes y de los resultados de la cultura burguesa más avanzada. Es una concepción sobre la que Lenin volverá, en los años 20, en su polémica contra el *proletkultur,* aquella tendencia que quiere contraponer una cultura que se formaría directamente en la lucha de clases, a la cultura tradicional, mientras que no se trata de contraponer una cultura a la otra como bloques separados, sino más bien de una contraposición que es asunción, superación crítica, dialéctica.

Después de haber considerado cómo nace de hecho la teoría revolucionaria y cómo ha provenido de los intelectuales burgueses que, asumiendo la conciencia de las contradicciones de la sociedad burguesa a través de los instrumentos de la crítica proporcionados por la ciencia, logran comprender que estas contradicciones no son superables sino por medios revolucionarios y por obra de una clase que no puede ser la burguesía, y llegan a comprender la función histórica, objetiva, del proletariado (y esto no sólo porque el proletariado existe, sino porque ya han tenido lugar luchas proletarias, aunque sea con carácter predominantemente espontáneo), Lenin precisa y enriquece este concepto de que la teoría llega al proletariado desde fuera. Y dice: "La conciencia política de clase no se le puede aportar al

experiencia inmediata. Marx y Lenin afirman que el conocimiento parte de la percepción sensible y no podría ser de otro modo para los materialistas. Sin embargo, no se encierran en una visión empírica o positivista del conocimiento; advierten que, entre la experiencia inmediata, la percepción, y la ciencia, hay un salto de calidad. Es aquella superación de la que habla Hegel en la *Fenomenología del espíritu.* Mas, para Hegel, es la percepción que el Espíritu tiene de sí mismo, en cuanto es Idea que enajenándose, se objetiva en la naturaleza. Una vez más estamos ante un círculo vicioso, ante una tautología. La Idea no hace más que percibirse, habiéndose objetivado en la naturaleza que es percibida; se trata evidentemente de una falsa percepción. Pero, desde Hegel, el marxismo adquiere la conciencia de que la teoría científica es la superación de la percepción inmediata. Recordemos la famosa afirmación de Marx, según la cual, si el fenómeno estuviese contenido todo en la apariencia, entonces no habría necesidad de la ciencia. La ciencia va más allá de la apariencia del fenómeno, extrae los nexos que no aparecen en lo inmediato y que necesitan de la elaboración crítica.

Este momento de la elaboración crítica es la teoría revolucionaria. Cuidado, sin embargo, con un equívoco que está bastante difundido en la interpretación que se hace de Lenin. Para Lenin, se dice, el partido revolucionario sería exterior a la clase obrera. Lenin nunca ha dicho una cosa semejante. Afirma que la teoría proviene del exterior, pero que el partido es la organización que conjuga la teoría revolucionaria con el movimiento y, por consiguiente, al poner la teoría revolucionaria en contacto con el movimiento, permite un enriquecimiento y un desarrollo ulteriores. Dicho esto, es necesario tener en cuenta también el momento histórico en que fue escrito el *¿Qué hacer?'* El mismo Lenin nos advierte en un prólogo de 1907 a la reedición de sus trabajos, de la necesidad de leer históricamente sus textos.

obrero *más que desde el exterior,* esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se puede encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí".[3] Como se ve aquí, el concepto *desde fuera* resulta más rico. No se trata sólo desde fuera en el sentido de que viene socialmente desde el exterior de la clase obrera, de los intelectuales más avanzados, sino desde fuera de la relación inmediata obrero-patrón; en el sentido que, sólo yendo más allá de esta relación inmediata, se ven las relaciones de todas las clases sociales entre sí, de todas las clases sociales con el Estado, con el poder político, con el gobierno, y se logra una visión general de la sociedad. Se trata, por consiguiente, de superar, siempre en el sentido dialéctico, la experiencia inmediata del obrero. El obrero realiza la experiencia inmediata del contraste de sus intereses con los del patrón y la lucha que de ahí proviene es entre él y el patrón. Pero para llegar a la lucha revolucionaria es necesario comprender qué hay detrás del patrón; el obrero necesita pues identificar las clases sociales, los partidos políticos y su función, necesita comprender qué es el poder político, el Estado, cómo el patrón es sostenido por toda una estructura social, por toda una organización política y estatal. Ahora bien, sólo por medio de la experiencia no se alcanza una visión tan amplia y orgánica. No se alcanza tal visión a través de un proceso espontáneo. Debe verificarse un esfuerzo de pensamiento y una capacidad de elaboración conceptual que presupone la presencia y asimilación de una serie de categorías científicas, que sólo se pueden reunir en un altísimo nivel de cultura, el nivel que alcanzó Marx, precisamente.

He aquí una concepción dialéctica de la superación de la

[3] *Ibid.*, p. 79.

"El error fundamental en que incurren los que actualmente polemizan con '*¿Qué hacer?*' reside en el hecho de que a esta obra se la desprende completamente de su nexo con una situación histórica determinada. . ." Y agrega: '*¿Qué hacer?*' corrige en forma polémica al economismo, y considerar su contenido fuera de la tarea preestablecida es erróneo".[4]

"*¿Qué hacer?*" fue escrito cuando el movimiento obrero ruso contenía pocos elementos de conciencia política e ideológica, cuando en él existía mucha espontaneidad y cuando el partido socialdemócrata ruso estaba surgiendo. La concepción de la teoría que viene del exterior se refiere a los orígenes, a la génesis del partido obrero y evidentemente no es aplicable cuando el partido ya está constituido y tiene sus bases en la clase obrera. Desde ese momento, la teoría no proviene más del exterior, sino que la elabora el partido del proletariado en lo interno de la clase obrera misma. En efecto, en *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo,* que es del año 1920, Lenin escribe, a propósito de las condiciones para crear la disciplina revolucionaria: "su formación se facilita a través de una acertada teoría revolucionaria, que, a su vez, no es ningún dogma, sino que sólo se forma definitivamente en estrecha relación con la práctica de un movimiento que sea verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario".[5] Si no niega que existan elementos de teoría anteriores al movimiento de masas, aquí afirma que el desarrollo definitivo de la teoría y la prueba de valides se realiza en el contacto con el movimiento de masas y con la experiencia de lucha de este movimiento.

Lo que subrayamos es el hecho de que Lenin da gran importancia al momento de la conciencia, al momento de la

[4] Vladimir I. Lenin, *Obras completas.*

[5] *Ibid.*

teoría, de la iniciativa política, al momento de la dirección y superación de la espontaneidad. Hacer la revolución significa dirigir, tener una disciplina, una organización, claridad teórica. Por eso afirma en '*¿Qué hacer?*': "Todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea separarse de ella significa fortalecer la ideología burguesa. Se habla de espontaneidad, pero el desarrollo espontáneo del movimiento obrero marcha precisamente hacia la subordinación suya a la ideología burguesa", precisamente porque en la espontaneidad falta esta elaboración crítica general que es el factor decisivo de la conciencia de clase. Y por consiguiente: "No hay revolución sin teoría revolucionaria, no hay revolución sin un partido que encarne la teoría en el movimiento de las masas, dirija a las masas, las organice, elabore una estrategia y conduzca una táctica". La revolución exige pues las condiciones objetivas que están dictadas por el desarrollo de las relaciones de producción, por la maduración de las contradicciones de producción, pero al mismo tiempo, la revolución exige la conciencia, la iniciativa política, la intervención del sujeto revolucionario, es decir, de la vanguardia proletaria. Existe, pues, una relación, un nexo íntimo entre sujeto y objeto, que nos dice cuán lejos estaba Lenin de una visión mecánica de las relaciones entre base económica y superestructura política, cuán lejos estaba de una interpretación mecánica del materialismo marxista.

El otro elemento que quiero subrayar de la teoría del partido de Lenin, es el hecho que, precisamente porque el partido tiene una visión general de toda la sociedad, de las relaciones entre las clases, con el gobierno, con el Estado, su acción debe abarcar a toda la sociedad. Lenin escribe, en efecto: "Para aportar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben ir a todas las clases de la población, deben enviar a todas partes destacamentos de su ejército". La acción revolucionaria se aplica a toda la reali-

dad social, acomete contra toda la sociedad como unidad orgánica, en todos sus momentos y a todos sus niveles. Esto significa que el proletariado no conquista una conciencia de clase actuando sólo sobre sí mismo, sino haciendo política en el sentido más amplio de la palabra, viendo todos los nexos sociales, interviniendo en todo momento de la vida social y política. Esto me hace recordar otro pasaje de Lenin que se refiere a cómo debe ser el periódico revolucionario *Iskra*. Dice: "Debe ser un periódico que, sin olvidar por un sólo instante su carácter de clase y la autonomía política del proletariado, sin embargo, hace suyas todas las exigencias y todas las reivindicaciones de la sociedad... y no se limita nunca a un horizonte proletario estrecho".

Es el concepto de hegemonía, como se ve, el concepto de formación económicosocial, es decir de la sociedad como totalidad. Cuando se identifica esta función activa del sujeto revolucionario, del partido, entonces se comprende el fundamento de la hegemonía. La hegemonía política del proletariado es posible dentro de una revolución democráticoburguesa, porque a la cabeza del proletariado está el partido revolucionario, está la conciencia crítica del movimiento, está la iniciativa política y no un registro pasivo del desarrollo objetivo de la sociedad. La relación economía-política no se plantea de manera mecánica. No se plantea como querían los economistas: revolución burguesa = hegemonía de la burguesía, y revolución proletaria = hegemonía del proletariado. En una situación histórica determinada, como la de Rusia en 1905, se puede obtener la hegemonía del proletariado en la revolución burguesa, porque el proletariado, al tener esta visión general de la sociedad, ve la incapacidad de la burguesía para conducir en forma consecuente su propia revolución hasta el final, y sabe asumir como protagonista, aquellas reivindicaciones democráticas por las cuales la burguesía no sabe luchar consecuentemente. En una situación objetiva de debilidad e insuficiente capa-

cidad dirigente de la burguesía, el proletariado, guiado por el partido, puede realizar su función hegemónica. La hegemonía es, en verdad, superación de la espontaneidad del movimiento.

El partido es el sujeto revolucionario que no se limita a registrar y a seguir el proceso objetivo, sino que interviene para modificarlo. Estamos ante una proposición decisiva de *Dos tácticas de la socialdemocracia* (1905): "La manera que los neoiskristas tienen de exponer sus ideas nos recuerda la opinión que Marx daba (en sus famosas 'tesis' sobre Feuerbach), acerca del viejo materialismo, extraño a la idea de la dialéctica". El reproche que Lenin lanza contra la derecha es el de estar encerrada en el materialismo premarxista.

Recordemos pues la tesis de Marx sobre Feuerbach. La primera de esas tesis dice: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del *objeto o de la contemplación,* no *como actividad humana sensorial,* como *práctica,* de un modo subjetivo". El reproche que Marx lanza al materialismo tradicional es el de ver el objeto como algo en sí, contrapuesto al sujeto, que el sujeto intuye sensorialmente y contempla, pero que permanece apartado del sujeto mismo. No se ve en el objeto la actividad humana sensorial, la praxis en él objetivada, y el objeto no es visto subjetivamente. Sin embargo, para Marx el objeto es algo que por cierto existe en sí, pero que al mismo tiempo es identificado y "hecho" por el sujeto.

Conocer no es pues intuición pasiva, sino que es intervención subjetiva sobre el objeto. Continúa Marx: "De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la realidad sensorial en cuanto tal". Por consiguiente, mientras el materialismo tuvo el defecto de no ver el lado activo del conocimiento, sino de

concebirlo sólo como recepción pasiva desde el exterior, el idealismo tiene el mérito de haber desarrollado el carácter activo del conocimiento, del conocimiento como intervención, creación del sujeto. Pero esta intervención activa es para el idealismo solamente conocimiento; es un hecho especulativo, no es trabajo, transformación, acción sobre la sociedad y sobre la naturaleza. Se podría agregar que el lado activo del conocimiento, es sólo aparente en el idealismo.

"Feuerbach –continúa Marx– aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*". Aquí Marx no reprocha a Feuerbach el concebir los objetos como independientes del pensamiento; Feuerbach tiene este mérito respecto al idealismo. Mientras el idealismo absorbe todo en el sujeto y pierde de vista el hecho de que existe un objeto independiente, el materialismo de Feuerbach tiene presente la existencia del objeto, pero no ve que la actividad humana, es ella misma, objetiva, esto es, actividad que se objetiviza, que se convierte en elemento del ambiente, de la sociedad, de la naturaleza. Hay para Marx, entre sujeto y objeto una relación contínua, en la cual el uno no se anula en el otro; existe una contínua tensión dialéctica entre los dos momentos.

Lenin parte de esta concepción del conocimiento. En el pasaje antes citado, continúa así: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo –decía Marx– pero de lo que se trata es de transformarlo". Lenin continúa: "Del mismo modo, los neoiskristas pueden describir y explicar no del todo mal el proceso de la lucha que se despliega ante sus ojos, pero son incapaces por completo de dar una consigna justa en esta lucha. Marchando con celo, pero dirigiendo mal, empequeñecen la interpretación materialista de la historia, pues hacen caso omiso del papel activo, dirigente y orientador que pueden y deben

desempeñar en la historia los partidos que conozcan las condiciones materiales de la revolución y que se pongan al frente de las clases avanzadas".[6] La derecha socialdemócrata no compende la concepción materialista de la historia de Marx porque no comprende la función del sujeto. Los hombres de la derecha socialdemócrata se limitan a describir el proceso objetivo que se desarrolla social y políticamente, pero no enuncian consignas justas, por eso son incapaces de intervenir sobre el proceso, de dirigirlo y transformarlo. Ellos contemplan, en lugar de intervenir, porque no han comprendido la función que pueden y deben tener los partidos.

He aquí pues, el partido como sujeto revolucionario que interviene en el proceso. Pero cuidado, Lenin habla de los partidos que han comprendido las condiciones materiales de la revolución, por lo tanto, no del partido como voluntad subjetiva abstracta, como puro voluntarismo, como pura imaginación revolucionaria, sino del partido que ha analizado científicamente el dato objetivo y se mueve en base a éste.

El materialismo marxista es entendido pues, no como materialismo mecánico, que anula la función del sujeto, sino como método de análisis de la sociedad que permite fundamentar la acción revolucionaria sobre un conocimiento preciso de la situación objetiva.

Si es ésta la posición de Lenin ante la revolución de 1905, es necesario ver cómo el concepto de hegemonía vuelve en Lenin cuando el proletariado ya no se encuentra ante una revolución democráticoburguesa que debe derrotar al feudalismo y sus resabios, sino cuando lucha ya en una etapa de capitalismo desarrollado, cuando ya se han eliminado los residuos del mundo feudal.

En 1915-1916, iniciada la guerra mundial y cuando el

[6] Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú, t. III, pp. 27-28.

movimiento obrero ya ha adquirido plenamente el concepto de imperialismo, se desarrolla internacionalmente una discusión en la izquierda de los partidos socialistas. Lenin se halla enfrentado a una tesis que suena más o menos así: en la fase imperialista, el capitalismo se ha internacionalizado de tal manera, que las reivindicaciones nacionales (la reivindicación de la independencia nacional, de la autodeterminación de los pueblos, etcétera) no tienen razón de ser. Es preciso sustituir la reivindicación de la autodeterminación de los pueblos, por la lucha revolucionaria del proletariado contra el capitalismo. La respuesta de Lenin es esta: "El imperialismo significa la superación de los límites de los estados nacionales por parte del capital, significa la extensión e intensificación de la opresión nacional sobre una nueva base histórica. De aquí se deriva precisamente que nosotros debemos ligar la lucha revolucionaria por el socialismo con un programa revolucionario sobre la cuestión nacional".[7] Es decir, justo por el hecho de que, con la internacionalización del capital, con el imperialismo, la opresión se hace todavía más grave, la cuestión nacional asume mayor relieve y se liga más estrechamente el objetivo de la revolución socialista, convirtiéndose así en factor integrante de la misma. *Esto es válido para todas las demás reivindicaciones democráticas*. El capitalismo, al haber eliminado los resabios feudales, no quita espacio a las reivindicaciones democráticas, sino que más bien, acentuando su propio carácter opresivo, exalta las reivindicaciones democráticas y al mismo tiempo las une al socialismo, de un modo cualitativamente distinto a como ello se efectuaba en una sociedad feudal. La afirmación de Lenin es: "El proletariado no puede vencer sino a través de la democracia, es decir, realizando plenamente la democracia";[8] y en forma más clara aún:

[7] V. I. Lenin. Obras completas.

[8] *Ibid.*,

"Debemos unir la lucha revolucionaria contra el capitalismo al programa revolucionario y a la táctica revolucionaria por *todas* las reivindicaciones democráticas".[9]

El término hegemonía no es empleado por Lenin en los escritos de este periodo, pero está claro que el criterio de la hegemonía está presente, como capacidad de intervenir en las reivindicaciones de las masas para conducirlas por un cauce de lucha socialista. Existe un pasaje, en particular, que me parece ejemplar, y en el que se dice: "La revolución socialista no puede ser en Europa otra cosa que la explosión de la lucha de masas de todos los oprimidos y de todos los descontentos. Una parte de la pequeñaburguesía y de los obreros atrasados participarán inevitablemente (sin esa participación no es posible una lucha de masas, no es posible ninguna lucha revolucionaria), y llevarán consigo al movimiento, de manera no menos inevitable, sus prejuicios, sus fantasías reaccionarias, sus debilidades y sus errores. Pero objetivamente atacarán al capital y la vanguardia conciente de la revolución, el proletariado avanzado, expresando esta verdad objetiva de la lucha de masas variada y diversa, abigarrada y aparentemente fraccionada, podrá unificarla y dirigirla, para conquistar el poder".[10]

Vale decir que la opresión capitalista determina una serie de reacciones, de rebeliones y oposiciones, no todas en el mismo sentido; algunas pueden ser reaccionarias, corporativas. Pero objetivamente, puesto que nacen de una situación de opresión operada por el capitalismo, estas reivindicaciones son anticapitalistas, aunque algunos de los que las promueven no sean concientes de ello. Corresponde al proletariado pues, unificar este proceso, conquistar su dirección, dar a las masas conciencia del contenido real, anticapitalista, de sus propias reivindicaciones. Se trata de

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

recoger el descontento, el "no" para transformarlo en política positiva. Tan es así, que Lenin observa: "El que espera una revolución social pura no la verá jamás; es un revolucionario de palabra que no comprende la verdadera revolución".[11]

Hagamos otro salto en el tiempo para llegar a 1917, y en especial, a las *Tesis de abril.* Es notorio que en febrero de 1917, la revolución, al explotar, asume un carácter democraticoburgués. Se forman los soviets dirigidos por una mayoría de socialistas revolucionarios y mencheviques. Los bolcheviques representan el 10°/o de los diputados del soviet de Petrogrado. Se forma un gobierno provisional con dirección liberal, presidido por el príncipe Lvov; el gobierno se empecina en continuar la guerra al lado de Inglaterra y Francia; es decir, se empeña en continuar la guerra imperialista. Los soviets apoyan al gobierno y, por lo tanto, la continuación de la guerra imperialista. Hasta la víspera de la revolución de febrero, cuando Lenin se refiere a la revolución que está por estallar en Rusia, habla de ella como de una revolución democráticoburguesa, con objetivos democráticoburgueses. Indica, en efecto, como objetivos la República, la Asamblea Constituyente, las ocho horas de trabajo para los obreros y la distribución de la tierra entre los campesinos. Pero, después de la revolución de febrero, modifica rápidamente esta posición ya que se da cuenta que no es posible guíar la revolución hasta su término con el alineamiento en que había pensado antes; un alineamiento que alcanzara también a los partidos pequeñoburgueses –los socialistas revolucionarios y los mencheviques. De hecho, éstos ya están alineados de parte del imperialismo. Con estas fuerzas no se pueden realizar siquiera los objetivos democráticos de la revolución, ya que ellas están ligadas con el capital financiero extranjero. Es preciso pa-

[11] *Ibid.*.

sar a otra etapa de la revolución. La nueva etapa indicada por las *Tesis de abril:* la etapa proletaria. Es necesario apuntar, no a la *dictadura democrática de los obreros y los campesinos,* sino a la *dictadura del proletariado,* aliado a la gran masa de los campesinos pobres. ¿Qué es lo que determina esta rápida mutación de la perspectiva que asombra a los propios bolcheviques, que se resisten, al principio, a este planteamiento de Lenin y deben ser convencidos en un debate sumamente duro? Lenin pensaba, antes de que la revolución de febrero presentara en rasgos específicos y no previsibles el proceso real de la revolución burguesa en Rusia, que el objetivo fuera, en aquella etapa, una revolución democráticoburguesa, porque consideraba que el desarrollo de las fuerzas productivas en Rusia no permitía la revolución proletaria, y mucho menos la edificación del socialismo. ¿Acaso debe pensarse que en abril, cambió de opinión a este respecto y consideró que el desarrollo de las fuerzas productivas se había hecho tal que posibilitaba una revolución proletaria? Evidentemente, no. Lo que cambia es el juicio sobre el encuadramiento de las fuerzas políticas. Es determinante el enjuiciamiento político y en éste vale, ante todo, la posición de los partidos frente al imperialismo, su toma de posición internacional.

Se trata, pues, de una valoración que tiene en cuenta no sólo el desarrollo de las relaciones de producción y de cambio, sino que considera, sobre todo en la lucha, el factor político, el momento en la alineación de las fuerzas políticas. De ahí el objetivo de la dictadura del proletariado, como la única forma de poder a través de la cual puede realizarse la hegemonía del proletariado para alcanzar los objetivos que se atribuyen a la revolución. Pero, ¿no es esto, quizá, subjetivismo, voluntarismo, como desde tantas direcciones se reprochara a Lenin y como ahora le reprocharía la socialdemocracia? No, ya que Lenin tiene en cuenta el desarrollo objetivo de las fuerzas productivas y,

para la dictadura del proletariado que él propone como necesidad política imperiosa, no proyecta en lo inmediato objetivos socialistas, sino objetivos democráticos. Señala los objetivos de nacionalización de la tierra, de los *trust* industriales, de la banca y del control obrero sobre la gestión de las empresas. Entrelaza, por tanto, de manera extremadamente interesante, el carácter democraticoburgués de las reivindicaciones que la dictadura del proletariado debe plantearse en Rusia, en aquella situación histórica, con el objetivo del socialismo. Tan es así que dice: "¿Puede la mayoría de los campesionos reivindicar en Rusia la nacionalización de la tierra? Sin duda alguna, puede hacerlo. Pero, en ese caso ¿será ésta una revolución socialista? No, todavía sería una revolución burguesa, ya que la nacionalización de la tierra es una medida compatible con el capitalismo. Sin embargo, al mismo tiempo sería un golpe aplicado a la propiedad privada de un importantísimo medio de producción". Continúa haciendo el mismo razonamiento a propósito de la industria sacarífera, de la banca, etcétera, y concluye: "Después de estas medidas, el avance hacia el socialismo resultaría totalmente posible en Rusia, y si nuestros obreros fueran apoyados por los obreros de Europa occidental, más desarrollados y más preparados, el pasaje efectivo de Rusia al socialismo, será inevitable y su éxito estará garantizado".[12] Hay aquí una atenta valoración de las posibilidades objetivas. La iniciativa política tiene en cuenta la situación objetiva para actuar sobre ella y conducirla a un desenlace más avanzado, coherente con las posibilidades contenidas en ella. Hay un enlace dialéctico entre objetivo democrático y objetivo socialista, y ninguna esquematización, como las que son corrientes hoy, acerca de reforma *dentro* y reforma *contra* el sistema. Se trata aquí de la reforma dentro del sistema que, sin embargo, es contra el

[12] *Ibid.*

sistema, que da un golpe al sistema, que no permite la superación. No una visión mecánica de los procesos políticos, no una sucesión mecánica de etapas varias que permanecen separadas entre sí, sino entrelazamiento dialéctico de un momento con el otro. Aun aquí se trata de hegemonía, de capacidad de la vanguardia política para enlazar los diversos momentos del proceso histórico.

Esta es una innovación profunda respecto a Marx, quien, en el *Prólogo* a la primera edición de *El Capital,* había escrito: "Aunque una sociedad haya descubierto la ley natural que preside su propio movimiento, y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, sacar a luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna, no puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto".

En el *Prólogo* de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política,* Marx escribía: "Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad". Marx realiza un análisis del desarrollo económico y separa, con fines científicos, abstrayendo de modo científico, el desarrollo objetivo de la economía del contexto político que aquí no considera. En *El Capital* identifica y fija las leyes económicas del desarrollo, pero agrega que el "parto" puede ser abreviado y facilitado por la conciencia del desarrollo objetivo. Para Marx, pues, el conocimiento es muy importante. Para Lenin, el conocimiento, la iniciativa política, se vuelve decisiva ante las contradicciones en las que se debate Rusia en la revolución de 1917. Contradicciones que la burguesía y los partidos socialdemócratas no pueden resolver y que sólo pueden ser

resueltas en el sentido democrático y socialista por la clase obrera, por la dictadura del proletariado, bajo la conducción de su partido de vanguardia.

En este punto, Lenin rompe definitivamente con las interpretaciones evolucionistas del marxismo, con las concepciones que se habían difundido en la II Internacional y que entendían el pasaje del capitalismo al socialismo como un resultado natural determinado por la evolución, dejando un escasísimo lugar a la iniciativa revolucionaria, a la función del partido. Aquella ruptura, que Lenin había realizado ya con la II Internacional, en el momento de la primera guerra mundial, en 1914 –ruptura organizativa, política, ideológica– deviene aquí una ruptura completa en el campo de la comprensión del proceso revolucionario y por lo tanto de la teoría de la revolución.

IV gramsci y la revolución de octubre

Gramsci parte de aquí. En 1918, cuando tenía 27 años, comienza a presentarse como un socialista de nuevo tipo en Italia; comprende que la revolución rusa ha demostrado, en la práctica, los esquemas evolucionistas de la II Internacional y que pone en crisis una interpretación positivista del marxismo. Comprende que la revolución rusa da relieve al factor subjetivo, al factor de la iniciativa política.

Esta conciencia se expresa por primera vez en un artículo del 12 de enero de 1918 en *El grito del pueblo.* Téngase en cuenta cuán poco se podía saber entonces en Italia sobre la Revolución de octubre, no sólo por la distancia, sino por la situación de guerra y de censura. En este artículo Gramsci escribe: "La revolución de los bolcheviques está sustanciada de ideologías más que de hechos. (Por eso en el fondo, poco nos importa saber más de lo que ya sabemos)". En esta afirmación de que en la Revolución rusa hay más ideología que hechos, aparece un elemento idealista evidente. Refiriéndose a aquel período, Gramsci dirá, años después, que entonces era tendencialmente crocciano. Continúa: "Es la revolución contra *El Capital*

de Carlos Marx. *El Capital* de Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses, más que de los proletarios". Esta afirmación es anacrónica, ya que eso se había verificado en los últimos años del siglo anterior, en la época de los marxistas legales.[1]

"Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formase una burguesía, se iniciase una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes que el proletariado ni siquiera pudiese pensar en su levantamiento, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado a las ideologías. Los hechos hicieron estallar los esquemas críticos dentro de los que la historia de Rusia debería haberse desenvuelto según los cánones del materialismo histórico". Agregamos que se trata del materialismo histórico tal como era interpretado en aquellos tiempos por la II Internacional y, por consiguiente, rígido, esquemático y dogmatizado. "Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx y con los testimonios de la acción realizada, de las conquistas logradas, afirman que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como se podría pensar, e incluso se pensó". También aquí hay una deformación polémica evidente, ya que es sabido cómo toda la Revolución de octubre fue realizada justamente en nombre de Carlos Marx y no renegando de él, ni siquiera haciendo su crítica, sino en todo caso criticando a algunos de sus intérpretes.

Continúa: "Y, sin embargo, aún hay en estos acontecimientos una fatalidad: si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de *El Capital*, no reniegan del pensamiento inmanente, vivificador. Ellos no son "marxistas", ahí está la clave; no han compilado una doctrina exterior

[1] Estudiosos burgueses del marxismo, que del estudio de *El Capital*, extraían la conclusión de que en Rusia debería desarrollarse antes que nada el capitalismo y que debería esperarse la guía política de la burguesía liberal.

sobre las obras del *maestro*, con afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que no muere jamás, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas". Hay que observar aquí que el marxismo no es simplemente la continuación del idealismo, sino algo más; es la superación dialéctica del idealismo. Se habla de un Marx contaminado de incrustaciones positivistas y materialistas, lo que me parece carente de fundamento alguno. Continúa Gramsci: "Y este pensamiento pone siempre como máximo factor de la historia, no los hechos económicos, en bruto, sino el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se juntan entre ellos, que se entienden entre ellos, desarrollan a través de estos contactos (civilización) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, y los juzgan y los adaptan a su voluntad, hasta que ésta se convierta en la fuerza motriz de la economía, la plasmadora de la realidad objetiva, que vive y se mueve y adquiere carácter de materia telúrica en ebullición, que puede ser encauzada por donde y como le plazca a la voluntad".[2]

La posición subjetivista, voluntarista, aparece evidente aquí; los juicios son acerbos. Pero la sustancia consiste en que Gramsci ha comprendido cómo la Revolución de octubre es la crítica viviente de una interpretación falsa del marxismo; cómo, después de la Revolución de octubre debe reexaminarse la interpretación del marxismo que había hecho pie en la II Internacional y en el PSI. Es necesario reafirmar la función del sujeto revolucionario y liberarse de una concepción del marxismo, que lo identifica con un determinismo económico estrecho.

[2] Antonio Gramsci. *Partido y revolución*, Ediciones de Cultura Popular, México 1974, p. 12.

Esta forma de ubicarse es decisiva para la orientación de Gramsci en la crisis italiana de posguerra.

Brevemente. En la posguerra se tiene una situación de este género: la clase obrera está claramente en una posición de rebelión frente al poder capitalista; los gobiernos no pueden ya gobernar más. Falta el partido revolucionario, la fuerza política capaz de recoger las posibilidades que ofrecía la situación objetiva.

Caracterizar el movimiento real

¿Qué problema se plantea Gramsci y plantea al grupo de los jóvenes socialistas turineses que lo rodean en 1919? Recapitulando la historia del periódico *Ordine Nuovo*, en un artículo de agosto de 1920, dice: "Es necesario estudiar lo que acontece en medio de las masas obreras". Este es el punto de partida; el comienzo del análisis de los hechos, no doctrinario. Agrega, justamente para explicar cómo nació *Ordine Nuovo:* "Existe en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda ser comparado con el soviet? ¿Que tenga algo de su naturaleza? ¿Algo que nos autorice a afirmar que el soviet es una forma universal y no una institución rusa y solamente rusa? El soviet es la forma en la cual, donde quiera que existan proletarios en lucha por conquistar la autonomía industrial, la clase obrera manifiesta esa voluntad de emanciparse. El soviet es la forma de autogobierno de las masas obreras. ¿Existe un germen, una veleidad, una timidez de gobierno de los soviet en Italia? ¿en Turín?" Y a la pregunta de si existe un embrión de soviet en Italia, la respuesta es: "sí, existe en Italia, en Turín, un germen de gobierno obrero, un germen de soviet: es la comisión interna. Estudiemos esta institución obrera, hagamos una investigación, estudiemos la fábrica capitalista; pero no como organización de la producción material

porque para esto necesitaríamos una altura especializada que no tenemos; estudiemos la fábrica capitalista como forma necesaria de la clase obrera, como organismo político, como 'territorio nacional' del autogobierno obrero. Partamos pues de la comisión interna".[3]

La primera comisión interna se había constituido en Italia en 1905. Las C. I. fueron recontituidas después en el curso de la guerra, sobre todo como instrumentos de colaboración entre patronato y obreros a los fines de la producción bélica, y sólo sucesivamente habían devenido instrumentos de lucha obrera.

Para Gramsci no se trata de inventar, sino de extender lo que ya existía: de extender la comisión interna, de reunir a su alrededor un consejo obrero, formado por obreros electos en los talleres, en las secciones. Un consejo obrero no meramente inscrito en el sindicato, sino, en cambio, representativo, de manera unitaria, de los obreros, empleados y técnicos. Aquí sobreviene la ruptura con Angelo Tasca. Tasca veía en *Ordine Nuovo* un periódico capaz de organizar sobre todo una corriente de izquierda en el medio socialista, y por eso, un órgano que se movía esencialmente en el ámbito del partido, sin establecer una relación real y profunda con el movimiento. Para Gramsci y Togliatti el problema era partir del movimiento real. Tasca concebía *Ordine Nuovo* en esencia como un periódico de divulgación cultural; para Gramsci, en cambio, debía convertirse en el órgano de los consejos de fábrica, debía presentar con claridad política y cultural la experiencia de lucha de los obreros. Se debe llevar a los obreros a tomar conciencia de qué es la producción capitalista, qué el ciclo productivo, cuál es la función del obrero en el centro de producción. Dicha conciencia conduce al obrero más allá de su estado de

[3] Antonio Gramsci *Antología,* Siglo XXI Editores, S. A. México 1972, p. 98.

asalariado, de elemento pasivo del proceso productivo; lo lleva a comprender su propia función política e histórica. Nace así, en lo concreto de la lucha, en lo concreto de las relaciones productivas, la conciencia de clase. Se forma una visión teórica y una nueva cultura, al dejar de rumiar el saber tradicional, gracias al contacto del marxismo con la experiencia viva de la lucha obrera.

Gramsci relata: "Urdimos, Togliatti, y yo un golpe de estado en la redacción. El problema de las comisiones internas fue planteado explícitamente en el número 7 de la *Reseña*".[4] Así presenta Gramsci la concepción que guía a *Ordine Nuovo:* "El partido socialista y los sindicatos profesionales no pueden absorber a toda la clase trabajadora más que a través de un esfuerzo de años y de decenas de años. Tampoco se identificarán directamente con el Estado proletario; en efecto en las Repúblicas comunistas siguen subsistiendo independientemente del Estado, como instrumentos de propulsión (el Partido) o de control y de realizaciones parciales (los sindicatos). El Partido tiene que seguir siendo el órgano de la educación comunista, el foco de la fe, el depositario de la doctrina, el poder supremo que armoniza y conduce a la meta las fuerzas organizadas y disciplinadas de la clase obrera y campesina. Precisamente para cumplir exigentemente esa función suya, el Partido no puede abrir de par en par sus puertas a la invasión de nuevos miembros, no acostumbrados al ejercicio de la responsabilidad y de la disciplina.

Pero la vida social de la clase trabajadora es rica en instituciones, se articula en múltiples actividades. Estas instituciones y esas actividades es precisamente lo que hay que desarrolla, organizar en un conjunto, correlacionar en un sistema vasto y ágilmente articulado que absorba y discipline la entera clase trabajadora.

[4] Antonio Gramsci, *Ibid.*, p. 100.

Los centros de vida proletaria en los cuales hay que trabajar directamente son el taller con sus comisiones internas, los círculos socialistas y las comunidades campesinas. Las comisiones internas son órganos de democracia obrera que hay que liberar de las limitaciones impuestas por los empresarios y a los que hay que infundir nueva vida y energía. Hoy, las comisiones internas limitan el poder del capitalista en la fábrica y desenvuelven funciones de arbitrio y disciplina. Desarrolladas y enriquecidas, deberán ser mañana los órganos del poder proletario que sustituya al capitalista en todas sus funciones útiles de dirección y de administración.

Ya desde ahora los obreros deberían proceder a la elección de vastas asambleas de delegados, escogidos entre los mejores y más conscientes de los compañeros, bajo la consigna: "Todo el poder de la fábrica a los comités de fábrica", coordinada con la otra: "Todo el poder del Estado a los Consejos obreros y campesinos".[5]

Este es el esfuerzo de Gramsci y de todo *Ordine Nuovo:* extraer, de un movimiento que ya existe y de una realidad efectiva un nuevo instrumento de unidad de la clase obrera, capaz de guíar el movimiento de masas y de elevar el movimiento obrero a un nuevo nivel de conciencia. A partir de la fábrica, de la experiencia concreta, se configura el modelo de Estado por el que se debe luchar.

El Consejo de fábrica no se concibe para disminuir la función del sindicato y del partido, sino como elemento de renovación del sindicato, que entonces estaba bajo la dirección de la derecha socialista reformista, y como elemento de renovación del partido socialista, es decir, como un movimiento capaz de formar nuevos cuadros, cuadros obreros que poseen la experiencia de la fábrica y que, por eso, pueden avanzar como cuadros nuevos en el partido socialista y liberarlo de sus retrasos y de sus trabas.

[5] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 60.

Es interesante considerar cómo se desarrolló la polémica de Amadeo Bordiga contra la concepción de Gramsci. Según la posición de Bordiga no se puede hablar de poder referido a las empresas, porque no tiene sentido llamar poder a lo que está fuera del poder estatal. La clase obrera podrá ejercer su poder en la fábrica sólo cuando tenga el poder estatal. Bordiga parece pensar del modo más ortodoxo, del modo más rigurosamente marxista. Oculta, a la vez, lo que en el marxismo es esencial: la capacidad de ver el proceso histórico. No ve que la conquista del poder estatal no puede ser sino el resultado de un proceso de lucha, de unificación de la clase obrera, de unificación de las fuerzas sociales alrededor del proletariado. La conquista del poder es el resultado de la capacidad de dirección de la clase obrera que debe madurar y comenzar a expresarse en la fábrica. Lo que Gramsci posee es precisamente el sentido del proceso.

El movimiento de los Consejos no está ubicado en Gramsci, en abstracto, fuera del análisis concreto de la situación italiana. Tiene mucho valor, por ejemplo, las páginas que Gramsci dedica, en *Ordine Nuovo,* a definir las características del Estado italiano de aquella época. Dice: "El Estado italiano parlamentario que, sería a la república de los soviet como la ciudad a la horda bárbara, no ha tratado nunca, sin embargo, de disfrazar la dictadura despiadada de la clase propietaria. Se puede decir que el Estatuto albertino ha servido a un sólo fin preciso: ligar fuertemente la suerte de la corona a la suerte de la propiedad privada. En efecto, los únicos frenos de la máquina estatal, que funcionan para limitar las arbitrariedades del gobierno de los ministros del rey, son los que afectan la propiedad privada del capital. La constitución no ha creado ningún instituto que custodie, cuando menos formalmente, las grandes libertades de los ciudadanos: la libertad individual, la libertad de palabra y de prensa, la libertad de asociación y de reunión. En los

estados capitalistas, llamados liberales democráticos, el instituto máximo que custodia las libertades populares, es el poder judicial; en el Estado italiano la justicia no es un poder; es un orden, es un instrumento del poder ejecutivo, es un instrumento de la corona y de la clase propietaria".[6]

Es interesante que Gramsci no se limitase a caracterizar el Estado burgués en general, sino que se esforzara en especificar el carácter típico del Estado capitalista italiano, es decir, lo que lo distingue de otros estados capitalistas, por ejemplo, la mayor subordinación de la justicia al poder ejecutivo. Vemos siempre el esfuerzo de identificar lo concreto, lo específico.

En la actualidad se desarrolla una discusión en torno al movimiento de los Consejos de fábrica: se plantea la pregunta de si no había en Gramsci un cierto abandono a la espontaneidad del movimiento, o, por lo menos, una cierta subestimación de la función del partido. Es cierto que en Gramsci en 1919-1920, y aún en 1921, no estaba formada aún una concepción madura del partido revolucionario, no existía todavía la asimilación de la concepción leninista del partido. Gramsci alcanzará esa asimilación más tarde, en 1922-1923 cuando cumplirá una larga estadía en Rusia y podrá, por consiguiente, conocer de cerca la experiencia de los bolcheviques. Mi opinión es, sin embargo, que no se debiera exagerar atribuyendo al Gramsci de entonces una verdadera subestimación personal de la función del partido. En efecto, escribe en un artículo de *Ordine Nuovo:* "Para obtener este fin (la dictadura proletaria) el partido comunista educa al proletariado en organizar su potencia de clase y en servirse de esta potencia armada para dominar a la clase burguesa y determinar las condiciones en las que la clase explotadora sea suprimida y no pueda resurgir. La tarea del partido comunista en la dictadura es pues esta:

[6] Antonio Gramsci. *Ordine Nuovo*, Einaudi, Torino 1954, p. 42.

organizar potente y definitivamente la clase de los obreros y de los campesinos como clase dominante; controlar que todos los organismos del nuevo Estado desarrollen realmente una obra revolucionaria; y destruir los derechos y relaciones antiguas inherentes al principio de la propiedad privada".[7]

Así critica al partido socialista, lo que nos dice no sólo cómo Gramsci veía profundamente los vicios y defectos de aquel partido, sino cómo comenzaba a acercarse a las concepciones leninistas del partido mismo. Tan es así que Gramsci escribe: "En verdad, el partido socialista italiano, por sus tradiciones, por los orígenes históricos de las varias corrientes que lo constituyeron, por el pacto de alianza, tácito o explícito con la Confederación General del Trabajo (pacto que en los congresos, en los Consejos y en todas las reuniones deliberativas sirve para dar un poder y una influencia injustificada a los funcionarios sindicales), por la ilimitada autonomía concedida al grupo parlamentario (que da también a los diputados un poder y una influencia similar al de los funcionarios sindicales e igual de injustificada, en los congresos, en los Consejos y en las deliberaciones de la más alta importancia), por todo ello, el Partido socialista italiano no se diferencia para nada del Labour Party (partido laborista) inglés y es revolucionario tan solo por las afirmaciones generales en su programa. Es un conglomerado de partidos; se mueve y no puede dejar de moverse tardía y perezosamente; está expuesto continuamente a convertirse en fácil país de conquista para aventureros, carreristas, ambiciosos sin seriedad ni capacidad política; debido a su heterogeneidad y a los innumerables lastres en sus engranajes, agotados y saboteados por los entreguistas, nunca está en grado de asumir el peso y la responsabilidad de las iniciativas y de las acciones revolucionarias que los acontecimien-

[7] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 161.

tos, incansables, le imponen incesantemente. Eso explica la paradoja histórica por la cual en Italia son las masas las que empujan y 'educan' al partido de la clase obrera y no el partido quien guía y educa a las masas". Agrega que, si el partido socialista poseyera de verdad la teoría marxista que asegura poseer, entonces sabría prever los acontecimientos, guiar a las masas, mientras, en cambio, el partido se halla "expuesto a todas las presiones de las masas y se mueve y se diferencia cuando ya las masas se han desplazado y diferenciado. En verdad este Partido socialista, que se proclama guía y maestro de las masas, no es otra cosa que un pobre notario que registra las operaciones realizadas espontáneamente por las masas; este pobre Partido socialista que se proclama jefe de la clase obrera, no es otra cosa que el lastre del ejército proletario".[8]

Esta crítica al partido socialista es el inicio de la toma de conciencia de que el partido es el momento de la dirección, que el partido no puede registrar la espontaneidad del movimiento, sino que debe superarla. Gramsci no conocía todavía "¿Qué hacer?", pero ciertamente su concepción se acercaba a la que está presente en esa obra leniniana. Estaba presente en él, pues, la cuestión del partido; pero, como decía, estaba presente en términos todavía inmaduros; tan es así que *Ordine Nuovo* trabaja ante todo, sobre los consejos de fábrica que constituyen un movimiento típicamente turinés, es decir, construye su fracción comunista en el interior de las organizaciones turinesas y piamontesas. El hecho de que *Ordine Nuovo* no se preocupe de extender su propio trabajo y su propia fracción a nivel nacional indica precisamente que, si bien ya está presente el problema del partido, no está todavía planteado con la conciencia profunda necesaria.

Ordine Nuovo se orienta más intensamente a la cuestión

[8] Antonio Gramsci. *Partido y revolución*, Ediciones de Cultura Popular, México 1974, p. 81.

del partido después del fracaso de la ocupación de las fábricas y cuando los obreros presionan para acelerar la escisión del partido socialista.

Yo diría, pues, que *Ordine Nuovo* retorna al problema del partido cuando ya la experiencia de la huelga de las lancetas, de abril de 1920, y la experiencia del movimiento de ocupación de las fábricas , de septiembre, indican los límites del movimiento de los Consejos de fábrica. El movimiento no logró abarcar toda la situación italiana, porque careció del elemento unificador que se buscaba, no en los Consejos, sino por encima de ellos, en el partido como momento de síntesis política y como fuerza capaz de generalizar la experiencia.

El tema de la hegemonía del proletariado, junto con la cuestión campesina, retorna de manera madura en *La cuestión meridional* (1926). En este trabajo, Gramsci afirma que, precisamente porque el proletariado turinés había enfocado de manera correcta el problema de las relaciones de la clase obrera con los campesinos, se puede decir que los comunistas turineses plantearon concretamente la cuestión de la hegemonía del proletariado, es decir, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero.

Los años que van de 1921 a 1926, hasta el III Congreso de Liorna, son precisamente los años en los cuales el empeño de Gramsci se vuelca al partido. Un momento decisivo se produce en 1923, cuando la experiencia rusa le permite ver más lúcidamente los vicios de la dirección bordiguiana y terminar con las dilaciones ante la necesidad de abrir ya la lucha contra ella. La conquista de la concepción leninista del partido, la comprensión de la función dirigente según la cual el partido debe guiar la clase obrera, y por consiguiente el problema de las alianzas, marchan juntos. Gramsci en 1925 afirma: "El elemento de la situación nacional preponderaba en la formación política del compañero Bordiga y había cristalizado en él un estado permanente de pesimismo

sobre la posibilidad de que el proletariado y su partido pudieran permanecer inmunes a las infiltraciones pequeñoburguesas, sin la aplicación de una táctica política sectaria en extremo, que hacía imposible la aplicación y la realización de los dos principios políticos que caracterizan el bolchevismo: la alianza entre obreros y campesinos y la hegemonía del proletariado en el movimiento revolucionario anticapitalista."

La cuestión meridional

Emerge así el tema de la hegemonía, como capacidad de entender los procesos reales, históricamente especificados y de no limitarse a la espera pasiva de los éxitos de las leyes generales que gobiernan al capitalismo; de especificar las fuerzas sociales que deben ser involucradas en el proceso revolucionario, de fijar los términos concretos en que debe cumplirse la intervención del partido.

La hegemonía entra aquí en estrecha relación con la dictadura del proletariado. Se puede decir que hegemonía y dictadura del proletariado son sinónimos. En realidad, bien mirado, existe una cierta distinción. La hegemonía es la capacidad de guiar que proporciona las bases sociales necesarias a la dictadura del proletariado. Gramsci escribe: "El proletariado puede llegar a ser clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo que significa, en Italia, dentro de la verdadera relación de fuerzas existente, en la medida en que logre obtener el consenso de las amplias masas campesinas".[9] Hay aquí diversas cosas a observar. En tanto "el proletariado puede

[9] Antonio Gramsci. *Antología*, Siglo XXI Editores, S.A. México 1972, p. 192.

convertirse en clase *dirigente y dominante*", aquí la hegemonía es concebida como dirección y dominio, por consiguiente como conquista, a través de la persuasión, del consenso, pero también como fuerza para reprimir a las clases enemigas. Plantearse el problema de la hegemonía en Italia significa conquistar la mayoría de la población trabajadora: Gramsci acepta aquí plenamente la concepción leniniana de la conquista de la mayoría de la población trabajadora, fuera de la cual es inconcebible la conquista del poder por la clase obrera.

La cuestión de la mayoría no se plantea en términos indiferenciados: se trata de las masas campesinas y no solamente de los asalariados y braceros.

Gramsci agrega: "Pero la cuestión campesina en Italia está históricamente determinada; no es la cuestión campesina y agraria en general; en Italia, la cuestión campesina ha asumido, por determinada tradición italiana, por determinado desarrollo de la historia italiana, dos formas típicas y peculiares; la cuestión meridional y la cuestión vaticana".[10]

Para Gramsci, como para Lenin, la cuestión campesina se plantea siempre de un modo específico, históricamente determinado. Es Lenin quien reprochará a Rodbertus no poseer "un grano de historicismo", porque trata precisamente la cuestión campesina en general, mientras ella está siempre situada en un determinado país y en un determinado momento histórico.

Y bien; en Italia, existe una especificación de la cuestión campesina, que es la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Gramsci no se detiene mucho en esta obra sobre la cuestión vaticana; subraya, sin embargo, que la mayoría de los campesinos italianos están bajo la influencia de la Iglesia católica y que, si se prescinde de este elemento, no se puede realizar la alianza de clases obrerocampesina. Era un pensa-

[10] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 192.

miento que ya había desarrollado en *Ordine Nuovo*, cuando decía que, como el Estado liberal encontró su equilibrio con el Vaticano, lo mismo deberá hacer el Estado socialista.

El otro elemento es la cuestión meridional. "Conquistar la mayoría de las masas campesinas –agrega– significa pues, para el proletariado italiano, hacer suyas estas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar estas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear estas exigencias entre sus reivindicaciones básicas".

La hegemonía es esto: individualizar los trazos específicos de una condición histórica, de un proceso, hacerse protagonista de reivindicaciones que son de otros estratos sociales, de su solución, como forma de unir en torno suyo a estas capas, realizando con ellas una alianza en la lucha contra el capitalismo y aislando así al propio capitalismo.

La clase obrera se convierte en clase dirigente, en Italia, en tanto hace de la cuestión campesina meridional una cuestión nacional. Plantear el problema de la hegemonía obrera significa, para Gramsci, plantear el problema de la función nacional de la clase obrera. Es preciso entonces invertir la vieja visión del problema meridional que era también la del partido socialista del sur como una pesa en los pies que impide el desarrollo democrático de Italia. Es necesario ver, en cambio, el enorme potencial, la enorme reserva revolucionaria presente en los campesinos del mediodía; comprender que el bloque del poder dominante está basado sobre la división entre la clase obrera del norte y los campesinos del sur.

Esa división es la que permite la alianza de la clase capitalista del norte con los grandes propietarios territoriales del sur. "Para que la clase obrera asuma una función hegemónica, es presico que el obrero supere no sólo la mentalidad corporativa, mediante la cual el metalúrgico se siente

antes que nada metalúrgico, el albañil, albañil, etcétera".; es necesario que adquiera la mentalidad de clase, mediante la cual el obrero se sienta antes que nada obrero, independientemente de la categoría a la que pertenezca, pero, además, es necesario que el obrero se sienta miembro de una clase que interpreta intereses más generales, los de las fuerzas trabajadoras que no son específicamente proletarias.

No me detengo sobre el modo como Gramsci juzga la política de Giolitti; en realidad él dice que la burguesía italiana tenía por delante, al menos teóricamente, dos alternativas; o abrir paso a una democracia rural, que se apoyase en las grandes masas campesinas, en las masas campesinas del sur, con una política de liberalización de las aduanas, por lo tanto; o podía seguir la vía del bloque capitalista-obrero, accediendo a determinadas reivindicaciones de la clase obrera del norte sobre la base de la libertad política y de las conquistas sindicales, haciendo pagar el precio de ello a las masas meridionales. A esta segunda política se prestó el partido socialista, y particularmente, la derecha, los reformistas. En efecto, el partido socialista no planteó más la cuestión meridional como elemento esencial, nacional, de la lucha revolucionaria en Italia, sino que, por el contrario, aisló las reivindicaciones de los braceros y asalariados del norte, de las reivindicaciones más generales de emancipación de los campesinos de la Italia meridional. Cuando esta política reveló sus límites, y la tentativa de llevar a los socialistas al gobierno fracasó, Giolitti cambió de hombro el fusil y realizó la alianza con los católicos –el Pacto Gentiloni de 1912–, concediendo el sufragio universal.

Estamos siempre ante el bloque industrial-agrario, aunque sea bajo otras formas, que exige la presencia del bloque agrario en el sur. Escribe Gramsci: "El Mediodía puede definirse como una gran disgregación social; los campesinos, que son la gran mayoría de su población, no tienen ninguna

cohesión propia. . .La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes propietarios terratenientes y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se encuentran perpétuamente en fermentación, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiracones y a sus necesidades. El estrato medio de los intelectuales recibe de la base campesina los impulsos de su actividad política e ideológica. Los grandes propietarios, en el terreno político, y los grandes intelectuales, en el terreno ideológico, centralizan y dominan, en última instancia, todo ese conjunto de manifestaciones. Como es natural, la centralización se verifica con mayor eficacia y precisión en el campo ideológico. Por eso Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves de bóveda del sistema meridional y en cierto sentido son las dos figuras máximas de la reacción italiana".[11]

En este sentido, Gramsci precisará después la función de Croce. Dice: Croce, poniendo la cultura italiana en contacto con la europea; elevándola del provincialismo, consigue separar al intelectual pequeño y medio de su punto de referencia, de la base campesina de la que proviene. Lo introduce en un tipo de cultura en la que está ausente la voz de los campesinos, la vida concreta de Italia, y particularmente de Italia meridional. Croce realiza una gran obra de hegemonía, en el sentido conservador y reaccionario, e impide a los impulsos campesinos colocar de su parte a los intelectuales; aquellos cuadros que son los únicos que pueden darle homogeneidad, dirección, coherencia, a la acción campesina. Privada de sus intelectuales, la masa campesina permanece inerte, disgregada, se levanta en rebeliones improvisadas y recae después en la pasividad. Tras los autores de esta opera-

[11] Antonio Gramsci. Ibid., p. 193-194.

ción de asimilación y de hegemonía está justamente Croce. Estamos frente a una crítica de la filosofía de Croce que no se desenvuelve en el plano especulativo, sino que, por el contrario parte del análisis de la función real de la filosofía de Croce, de la que muestra el carácter de clase, la función política, y, por tanto, también los límites históricos y teóricos.

El análisis de Gramsci comienza indicando la presencia de dos tipos de intelectuales: el de tipo rural, que proviene de la burguesía rural, y el de tipo urbano. Es un análisis que retomará y desarrollará luego en los *Cuadernos.*

El campesino meridional está ligado al gran propietario terrateniente por intermedio de los intelectuales. El intelectual, hegemoneizado por los grandes intelectuales, es el que mantiene ligada la masa de los campesinos al gran propietario. Intelectual es, en efecto, el abogado, el maestro, el farmacéutico, el cura. Aparece ya aquí el intelectual como elaborador de la hegemonía, como el que garantiza a las fuerzas dominantes el consenso, garantiza a la clase dominante la base de masas, a través de la persuasión y la educación.

Se anuncia el análisis posterior de los *Cuadernos.* El bloque agrario del Mediodía funciona como intermediario y guardián del capitalismo septentrional. Su único objetivo es mantener el *status quo.* No es autónomo; está, en realidad, integrado a una hegemonía nacional más general, que es la del bloque industrial del norte, que se vale del bloque agrario como instrumento. Al mismo tiempo se puede decir que "por encima del bloque agrario, tenemos el bloque de grandes intelectuales que sobrepasan al bloque agrario; tienen, desde el punto de vista cultural, no una visión local, sino nacional y europea".

Dice aún: ¿por qué hemos tenido ciertos contactos con Gobetti? ¿Por qué en *Ordine Nuovo* no atacamos a Piero Gobetti y, es más, aprovechamos su colaboración? Piero

Gobetti no era un comunista, ni siquiera un criptocomunista, era muy distinto a nosotros; pero era uno de aquellos liberales avanzados que habían comprendido la función de la clase obrera. Ahora bien –dice Gramsci– es necesario tener en cuenta el hecho de que los intelectuales se forman lentamente, que reaccionan muy lentamente y de modo sumamente complejo ante los movimientos sociales, precisamente por su necesidad de generalizar la experiencia y de encontrar una definición total y universal de la misma. No podemos, pues, pensar ni en la formación inmediata de los intelectuales de la clase obrera, ni que se desplacen rápidamente grandes estratos de intelectuales hacia la clase obrera. Lo que nos importaba era encontrar en Gobetti una intermediación, una relación con aquellos intelectuales que, sin ser comunistas, sin embargo, se apartaban de las interpretaciones de la cuestión meridional que daba Giustino Fortunato; hombres, por ejemplo, como Dorso, que ya comenzaban a comprender la función del proletariado. Se trataba pues de establecer un contacto, una alianza con estas fuerzas. También aquí se ve con precisión el modo en que Gramsci plantea el problema de la hegemonía de la clase obrera: la hegemonía se realiza en tanto ésta identifica las mediaciones, las coaliciones con otras fuerzas sociales, encuentra también relaciones culturales, establece un contacto y un cotejo cultural y hace valer las posiciones propias en el campo cultural.

V los cuadernos de la cárcel

Los *Cuadernos de la Cárcel*[1] constituyen los apuntes que Gramsci redactó en la cárcel, desde 1929 hasta 1935, es decir, dos años después del arresto, cuando, tras el proceso, logró tener un poco más de calma, y antes que su enfermedad se agravara a tal punto de llevarlo, en los dos últimos años, a la imposibilidad de trabajar. En estos escritos Gramsci abarca una siere de temas, desarrollándolos simultáneamente, en una serie de cuadernos. Subraya el carácter provisorio, de dichos apuntes y notas. Como tales son leídos, no como textos destinados a la publicación, sino como una primera base de la investigación que Gramsci se proponía conducir, pensando en una obra que estuviese destinada a durar *für ewig*.

Esta obra no fue cumplida, y Gramsci no suponía que,

[1] Los escritos de la cárcel han sido publicados bajo la atención de Felice Platone que los ha reunido en seis volúmenes, reagrupando los temas de modo de facilitar así su lectura. Un estudio fundado más críticamente del desarrollo del pensamiento de Gramsci, será posible cuando tengamos la edición diplomática de todos los cuadernos, en lo que está trabajando Valentino Gerretana.

en realidad, la obra destinada a permanecer "por siempre" era precisamente aquellas notas, los *Cuadernos.*

¿Cuáles son las líneas que guían la investigación de los Cuadernos?

Las líneas son varias: la relación entre cultura y pueblo, el proceso de formación del Estado italiano, la historia de los intelectuales italianos y sus relaciones con las masas. Están planteados problemas teóricos, pero es interesante observar cómo estos problemas aparecen siempre íntimamente ligados al análisis del proceso histórico y emergen de él. Aparecen planteados siempre no en abstracto, sino en concreto, con el fin de un objetivo político preciso.

En todo el análisis que Gramsci lleva a cabo, encuentro la presencia de un hilo rojo que le guía y está presente en todos los *Cuadernos.* Esta constante es, me parece, el problema de la hegemonía, en el sentido de que todos los análisis de los procesos histórico-sociales, trátese de la formación de los intelectuales o la del Estado unitario italiano, trátese de la literatura italiana y de sus relaciones con el pueblo, se retrotraen y enlazan con la cuestión de la hegemonía: cómo se efectúa la hegemonía de una clase, cómo debe desenvolverse el proceso que conduce a la hegemonía del proletariado, cuál es el modo específico en que se plantean los problemas de la hegemonía del proletariado, y, en particular, el problema de la hegemonía del proletariado en Italia, en la situación italiana específica.

Hay, por cierto, una gran analogía de mentalidad y de método entre Gramsci y Lenin; existe en Gramsci el mismo sentido de lo histórico específico que es propio de Lenin; el sentido de la concreción del proceso, de la importancia del sujeto histórico, del partido, de la conciencia de clase, de la iniciativa política y de la teoría revolucionaria. Ciertamente, Lenin es una figura de relieve internacional, sobre todo desde 1914 en adelante, cuando enfrenta y plantea los

problemas del movimiento obrero internacional y no sólo del ruso; Gramsci en cambio, está empeñado en traducir al italiano, por así decirlo, en sumergir en la historia italiana el pensamiento de Lenin y de Marx. Ha desempeñado, pues, un papel fundamentalmente nacional, pero los resultados de sus indagaciones tienen un interés más general, que abarca la teoría y el desarrollo del marxismo en su conjunto.

Parto del volumen que ha sido titulado *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* porque en él el concepto de hegemonía está fundamentado más ampliamente que en otros, en sus bases teóricas generales.

Gramsci parte de la afirmación de que el hombre, por el solo hecho de ser hombre, de poseer por consiguiente un lenguaje, de participar del sentido común, aunque sea en la forma más simple y popular, es filósofo. Se trata de una afirmación que se encontraba ya en Croce, pero que en Croce se planteaba en abstracto, referida al hombre en general, mientras en Gramsci está ligada a la vida cultural de las clases subordinadas, de los trabajadores, de los campesinos. Todo hombre, por el solo hecho de que habla, tiene su concepción del mundo aunque sea inconsciente o meramente acrítica, porque el lenguaje es siempre de modo embrionario una forma de concepción del mundo.

He aquí la atención de Gramsci por los problemas del lenguaje, que se deriva de su pasión juvenil por los estudios de la lingüística. Gramsci observa que en todo hombre está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive y en la cual, por lo tanto, concurren influencias diversas y contradictorias. En la conciencia del hombre, abandonada a la espontaneidad, todavía no conciente críticamente de sí misma, coexisten influencias espirituales diferentes, elementos dispares, que se acumulan a través de estratificaciones sociales y culturales diversas. La conciencia del hombre no es otra cosa que el resultado de una relación social y ella misma es una relación social. No tene-

mos pues, un alma como esencia autónoma, según Aristóteles, sino la conciencia, como resultado de un proceso social.

Ante la conciencia subordinada, espontánea, no unificada críticamente e ignorante de lo que ella es, el problema que se plantea –dice Gramsci– es el de "elaborar la propia concepción del mundo de manera conciente y crítica y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar pasiva y supinamente la huella que se imprime sobre la propia personalidad".[2]

Este proceso de formación crítica y además de intervención activa y conciente en el proceso de la historia del mundo, no es, para Gramsci, resultado de un proceso social, de una formación político-ideológica, en la cual el partido, como veremos, desempeña una función esencial.

Las clases subordinadas

Las clases sociales, dominadas o subordinadas, –como él dice– participan de una concepción del mundo que les es impuesta por las clases dominantes. Y la ideología de las clases dominantes corresponde a su función histórica y no a los intereses y a la función histórica –todavía inconsciente– de las clases dominadas. He aquí pues la ideología de las clases, o de la clase dominante influyendo sobre las clases subordinadas, obrera y campesina, por varios canales, a través de los cuales la clase dominante construye su propia influencia espiritual, su capacidad de plasmar la conciencia de toda la colectividad, su hegemonía. Uno de estos canales

[2] Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Juan Pablos Editor, México 1975, p. 12.

es la escuela. Sobre ella Gramsci concentra su atención. Caracteriza en la división escuela profesional y gimnasio-liceo, la típica fractura de clase de la escuela italiana: la escuela profesional para los que irán a trabajar en actividades subalternas y el gimnasio-liceo para los cuadros dirigentes de la sociedad. De donde surge su proposición de una escuela media unificada, de carácter formativo general.

Otra vía intermediaria es la religión, la Iglesia. Esto explica, por ejemplo, la atención de Gramsci hacia el catecismo, considerado como un libro fundamental, elaborado con extrema sabiduría pedagógica, para imprimir precozmente a grandes masas una determinada concepción del mundo.

Otra vía para la educación es el servicio militar. La atención de Gramsci está dedicada al manual del cabo, como un libro que, al formar a los cabos, forma después a los soldados e imprime toda una mentalidad.

Su atención se dirige también a los periódicos locales, a los pequeños episodios de la cultura local, a todas la manifestaciones del folclor. Es necesario estudiar el modo como se expresa una conciencia todavía subordinada; debe considerarse el elemento de espontaneidad relativa presente en ella, porque sólo partiendo de esta conciencia elemental podemos guiar a las masas hacia una conciencia crítica.

Gramsci concede atención al cinematógrafo, que aún no estaba muy adelantado en su tiempo. Cuando en la cárcel tiene noticias del cine sonoro, inmediatamente se da cuenta de la importancia que puede asumir. Dedica atención a la radio que entonces tenía pocos años de vida, así como a las novelas de folletín.

Pero, si las clases subalternas están dominadas por una ideología que les llega por múltiples conductos, obra de las clases dominantes, las necesidades efectivas, las reivindicaciones, en cierta medida espontáneas, de las clases dominadas, impulsan a estas clases a la acción, a luchas y movi-

mientos, a un comportamiento más general que está en contradicción con la concepción del mundo en que han sido educadas. Gramsci se interroga: ¿dónde está la filosofía real, visto que se verifica esta ruptura entre la concepción, por otra parte no unificada críticamente, y la acción? La filosofía real del individuo y de la colectividad está implícita en la acción. La filosofía de cada uno está en la política de cada uno. (Volveremos sobre esta relación y los problemas que ella implica).

Cuando hay contradicción entre la acción y la concepción del mundo que nos guía, la acción no puede ser conciente ni coherente. Será siempre una manera de actuar, por así decirlo, desarticulada, tendremos siempre estremecimientos de acción y luego estancamientos, rebeliones desesperadas y pasividad, extremismo y oportunismo. La acción coherente exige ser guiada por una concepción del mundo, por una visión unitaria y crítica de los procesos sociales.

El problema es hacer explícita la filosofía que está implícita en la acción de cada uno y en la acción de los grupos sociales. Para lograr esto, es preciso hacer la crítica de las concepciones encubiertas de las clases subalternas, superarlas, para construir una concepción nueva, en la que se establezca la unidad entre la teoría y la práctica, entre la política y la filosofía. Unidad, aunque sea relativa, entre teoría y práctica, existe en la clase dominante. Se trata, por cierto, de ver si esta unidad, en la burguesía, no es ella misma contradictoria. Pero lo que caracteriza a las clases subalternas es precisamente la falta de esta unidad entre acción y teoría. Tales clases permanecerán siendo subordinadas hasta que haya avanzado el proceso de unificación entre acción y teoría, entre política y filosofía.

Se trata, pues de elaborar una concepción nueva, qu(parta del sentido común, no para quedar estancada en e sentido común, sino para criticarlo, depurarlo, unificarlo ; elevarlo a lo que Gramsci llama *buen sentido*, que es par

él la visión crítica del mundo. Se percibe claramente que cuando Gramsci habla de la concepción cultural más elevada como de *buen sentido,* tiene una visión no aristocrática de la cultura. Se orienta por una profunda preocupación sobre las relaciones de la cultura con las grandes masas y con su manera de sentir.

"Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una religión", en una "fe"; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como "premisa" teórica implícita. . . el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología".[3] La hegemonía es esto: capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica, cultural, logra mantener junto a sí un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle, produciendo una crisis en la ideología dominante y conduciendo a su rechazo, el que coincide con la crisis política de la fuerza que está en el poder.

Gramsci observa cómo la hegemonía de las clases dominantes italianas, en realidad ha sido siempre parcial. Un componente, una mediación esencial de esta hegemonía es la Iglesia católica. La Iglesia católica se preocupa por mantener en un bloque único a las fuerzas dominantes y a las fuerzas subordinadas, a los intelectuales y a los hombres sencillos. La Iglesia ha logrado esto de un modo característico: utilizando dos lenguajes, dos teologías, dos ideologías: una para la gente sencilla, el catecismo y la prédica del

cura párroco, y la otra para los intelectuales, a los cuales, en realidad, les consentía una teología distinta o, más exactamente, una interpretación distinta de la teología. Es preocupación constante de la Iglesia no romper esta unidad (ésta ha sido, por ejemplo, la gran función de los jesuitas como mediadores políticos) y la de reprimir a los intelectuales cuando éstos tienden a romper la unidad. La Iglesia se preocupa de que la separación entre los dos lenguajes no llegue la ruptura, pero la Iglesia nunca se propone la tarea de elevar a los "simples" al nivel de los intelectuales, de realizar una verdadera unificación y, por tanto, de cumplir una verdadera reforma moral e intelectual.

Así, el idealismo –que era el sistema de pensamiento dominante, hegemónico, en la alta cultura italiana del tiempo de Gramsci, en una medida que para los jóvenes de hoy es imposible concebir– propuso una nueva concepción de intelectuales y para intelectuales, y Gramsci observa cómo una de las mayores debilidades de las filosofías inmanetistas en general, consiste precisamente en no haber sabido crear unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, en no haber conducido una verdadera reforma moral e intelectual, una verdadera, profunda transformación del modo de sentir y de actuar de las grandes masas. Tan es así que, después de haber afirmado que la religión no es más que una forma de mitología, Croce y también Gentile, en su reforma escolar, se muestran favorables a la enseñanza de la religión en la escuela, justamente porque la religión es una suerte de prefilosofía que debe dejarse a los niños y a las masas populares subalternas, en suma, a quellos que son incapaces de elevarse hasta el saber crítico, hasta la filosofía.

Es decir, la religión hace de mediadora entre la concepción superior de los grandes intelectuales y las masas populares. No se plantea como tarea elevara las clases populares al nivel de las clases dominantes, sino más bien, mantener [illegible] en posición subalterna.

Por una parte está la intransigencia doctrinaria y, por otra, el compromiso político con la Iglesia católica, de parte de estos laicos "intransigentes" que son Croce y Gentile.

Después advino una forma subordinada –observa Gramsci– de relaciones con el pueblo, manifestada en la política cultural de los socialistas reformistas: las universidades populares. Pero este movimiento no obedecía a una concepción precisa; estaba inspirado en un marxismo asimilado toscamente, de manera contradictoria, deformado en el sentido positivista; era un movimiento extremadamente ecléctico. Gramsci decía que se actuaba como aquellos exploradores que dan quicallería a los salvajes para obtener en cambio pepitas de oro de ellos. En realidad, también este movimiento era incapaz de elevar efectivamente al nivel crítico la conciencia popular.

Marxismo y hegemonía

La mediación entre los "simples" y los intelectuales se realiza por medio de la política; es la política la que, a través de la experiencia que se desarrolla en ella, establece la relación entre la filosofía superior, la concepción crítica y las masas subordinadas, permitiendo a estas últimas superar su visión no crítica.

Gramsci usa a menudo el término filosofía de la praxis en vez de marxismo, no sólo por razones de prudencia conspirativa –en otros textos, en efecto, usa también el término materialismo histórico más comprometedor–, sino porque concibe el marxismo como una concepción que instituye la praxis revolucionaria transformadora, y en la praxis verifica la validez de sus propios asertos. Aparece, en esta definición, la inflexión particular que Gramsci imprime al marxismo, enlazándose con las *Tesis sobre*

Feuerbach de Marx, el modo como subraya la unidad de teoría y acción, de objeto y sujeto.

Gramsci dice, en relación a la función del marxismo: "La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los simples en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales".[5]

El marxismo tiene esta capacidad porque expresa los intereses, las reivindicaciones y la función histórica de las clases sometidas y, en primer lugar, del proletariado. Es la única concepción que sabe guiar al proletariado para asumir una función dirigente y por tanto para construir no sólo nuevas relaciones políticas y estatales, sino también una nueva cultura, para realizar una reforma intelectual y moral. Este es el significado más profundo de la noción gramsciana de hegemonía. La hegemonía es tal en cuanto se traduce en una reforma intelectual y moral.

La clase obrera, en el proceso de su formación, no puede ser aún conciente de sus propios intereses y de su función histórica. Es el resultado de todo un proceso lo que puede volverla conciente. En dicho proceso social se entrelazan las influencias y la lucha de hegemonías diversas, ya sean políticas o culturales. La conquista de la hegemonía se entiende como proceso. "Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de distinción, de separación, de inde-

[5] Antonio Gramsci. *Ibid.*,

pendencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria"[6] La clase obrera comienza a sentir que las concepciones que le enseña no corresponden a sus intereses: comienza así a distinguirse, aunque sea instintivamente y encuentra su concepción autónoma en el marxismo. Lenin acude aquí en su ayuda, con la afirmación de que la teoría revolucionaria proviene del exterior de la clase obrera, elaborada por intelectuales que tienen la conciencia de las contradicciones de la sociedad en la que viven y de la función histórica de la clase obrera; proviene del exterior de la relación obrero-patrón, para llegar a la visión de la relación entre todas las clases sociales, y de las clases con el gobierno, con el Estado: "He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos."

La hegemonía, por lo tanto, no es sólo política, sino que es además un hecho cultural, moral, de concepción del mundo.

Pero, si la hegemonía es la superación de la contradicción entre la práctica y la teoría, ¿quién debe ser el mediador, el unificador, ya que esa unidad no se produce automáticamente, sino que es el resultado de todo un proceso y de un proceso de lucha entre diferentes hegemonías? El unificador de la teoría y de la práctica, el demiurgo, si se quiere, aunque Gramsci no usa este término, es el partido.

[6] Antonio Gramsci. Ibid., p. 20.

Maquiavelo y el moderno príncipe

El partido es, para Gramsci, el príncipe moderno. Se refiere a Maquiavelo, y, ubicándolo históricamente, ve en él el teórico del Estado unitario moderno, quien reflexiona sobre la experiencia del Estado unitario monárquico francés, español, inglés y transmite esta experiencia a Italia, como la vía para superar la crisis de la que está investida la sociedad italiana.

Gramsci pone muy de relieve que el método que enseña Maquiavelo para hacer política, parte de la conciencia de que la política tiene una autonomía propia, obedece a sus propias leyes, que no pueden derivar de la moral sino que fundan una nueva moral, una moral inmanentista, cuyo fin no es la salvación del "alma" individual, sino de la colectividad estatal. La violencia y el engaño, cuyo uso es teorizado y justificado, se vuelven en realidad contra las clases dominates, contra la aristocracia, no contra el pueblo (la burguesía mercantil).

Esta ubicación histórica de Maquiavelo permite superar las disputas frívolas sobre el maquiavelismo. Lo que interesa señalar es que el moderno príncipe es para Gramsci un unificador, un gran reformador intelectual y moral. Maquiavelo pensaba en dicho reformador, pero en su tiempo no era posible. En los tiempos modernos este reformador es el partido. El príncipe de Maquiavelo, según Gramsci, no es un simple individuo; es, en realidad, la expresión de un proceso colectivo, de una voluntad colectiva que tiende hacia un fin político determinado. Hoy es el partido el que crea una voluntad colectiva; el partido es la primera célula en la que se resumen "los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales", en el sentido de que en el partido hay ya una visión total de la sociedad, una visión de la que deberá ser la sociedad del mañana. En este sentido Gramsci habla del partido que prefigura la so-

ciedad del mañana, es decir, de la que existe una visión total y de la que anticipa las características. Aquí se puede discutir la relación entre la totalidad de la conciencia y la totalidad de la realidad; se trata de un problema que trataremos.

El partido está en esencia constituido –dice Gramsci– por tres elementos; por un estrato que adhiere a la organización esencialmente por fe, por entusiasmo, sin una precisa conciencia crítica y sin una gran capacidad unificadora, organizadora. En segundo lugar está constituido por "El elemento de cohesión principal, centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas, contarían cero o poco más. Este elemento está dotado de una potente fuerza de cohesión que centraliza y disciplina y sin duda a causa de esto está dotado igualmente de inventiva. Es verdad también que un partido no podría estar formado solamente por este elemento, el cual, sin embargo, tiene más importancia que el primero para su constitución. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes".[7] Después de este elemento cohesivo de carácter nacional, existe un tercer estrato, intermedio, que enlaza el núcleo dirigente con la base.

Los tres elementos son indispensables para que exista el partido. Pero el elemento inicial, sin el cual no puede comenzar a vivir un partido, es el que realiza la síntesis crítica, el capitán que crea el ejército.

Vuelve aquí plenamente la concepción de Lenin que, en polémica con la derecha del Partido obrero socialdemócrata ruso, afirmaba en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), que el partido no se contruye *de abajo arriba,* sino *de arriba abajo.* Esta afirmación no obedece a una

[7] Antonio Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, p. 48.

visión burocrática o disciplinaria del partido, como se le reprochaba, sino a la exigencia de poner de relieve el momento de la conciencia, del conocimiento crítico. Por *arriba* Lenin entendía el congreso, como instancia suprema, síntesis general. El modo como Lenin subraya con fuerza que el partido es el momento de la conciencia, de la síntesis crítica, la fuerza organizadora capaz de cohesionar las masas, vuelve plenamente en Gramsci.

Gramsci destaca que en el partido hay tres estratos y que existen en él, como en la sociedad, los gobernados y los gobernantes, los dirigentes y los dirigidos, pero se plantea el problema de si debe tenderse a mantener la distinción entre dirigentes y dirigidos, o si, por el contrario, debe tenderse a superarla. La respuesta es que debe tenderse a superarla. Mientras la sociedad actual se caracteriza por la distinción y oposición entre gobernantes y gobernados, debe tenderse hacia una sociedad plenamente unificada, no antagónica y basada en el autogobierno. Pero desde ya se debe operar esta unidad entre gobernantes y gobernados en el partido, elevando, por consiguiente, a todos los adherentes al partido a la calidad de dirigentes, a la calidad de cuadros. Volveremos sobre esto.

Como es evidente, toda esta concepción da el máximo relieve al factor ideal, cultural, al factor de la intervención crítica, al sujeto revolucionario, es decir a la conciencia. Es de este concepto de hegemonía del que parte la crítica de Gramsci a las deformaciones del marxismo, entendido como materialismo mecánico y vulgar, que explica mecánicamente todo y todo lo reduce a la economía. La polémica de Gramsci está dirigida contra toda una interpretación del marxismo, la de la II Internacional, que lo deforma en sentido positivista. En esta interpretación se pierde de vista el momento de la lucha política, de la acción cultural, de la influencia de las ideas, que ya para Engels era el tercer frente de lucha, junto con el económico y el político. El

materialismo mecánico concibe al desarrollo social como rigurosamente determinado por causas objetivas, que no dejan espacio efectivo para el sujeto, para el partido, para la iniciativa política. Dado este desarrollo de la sociedad, rigurosamente determinado por causas objetivas, la crisis y el hundimiento del capitalismo son inevitables y el proletariado fatalmente está destinado a vencer: esta es sumaria y esquemáticamente la conclusión a que arriba aquella interpretación del marxismo. Lenin, en cambio ponía de relieve el hecho de que la caída de la burguesía no es nunca fatal. Las condiciones para la caída del capitalismo se determinan objetivamente. Pero el capitalismo siempre puede lograr superar su propia crisis. Lo que puede impedirlo es la iniciativa revolucionaria.

El materialismo vulgar

Gramsci combate duramente las deformaciones mecanicistas del marxismo, que pasaron del Partido socialista al ala bordighiana del Partido comunista. Observa que el materialismo vulgar es, en realidad, la expresión de una clase que, aún tratando de darse una ideología no subordinada, una ideología capaz de dirección revolucionaria, permanece en realidad como clase subordinada, precisamente porque piensa que su victoria se debe al curso objetivo de las cosas y no a su función, a su iniciativa, a su capacidad de hegemonía. Se sitúa por ello pasivamente en el devenir obligatorio de la sociedad.

Gramsci afirma que, en ciertas situaciones, el materialismo vulgar puede ser una gran fuerza; Basándose en él, se razona así: "He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mi y a la larga. . . La voluntad real se disfraza de acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestina-

ción, de providencia, etcétera, de las religiones confesionales".[8]

En realidad este materialismo vulgar es una forma de religión experimentada en forma inmanente. Puede ser una fuerza mientras la clase permanece subordinada, dominada, derrotada (no olvidemos que Gramsci escribía en la cárcel), pero "cuando el subalterno se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas",[9] cuando la clase obrera asume el poder, "el mecanicismo aparece en cierto momento, como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser".[10]

Gramsci precisa, no obstante, que no sólo es necesario superar el materialismo mecánico *cuando* uno se ha convertido en dirigente, sino que es necesario superarlo *para* ser dirigente. "He ahí por qué es necesario siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, el cual, explicable como filosofía ingenua de la masa y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando es elevado a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia, y ello sin esperar que el subalterno haya llegado a ser dirigente y responsable".[11] Por lo tanto, al nivel de la vanguardia, (y cuando habla de los intelectuales se refiere a la vanguardia, al partido, o sea, a los intelectuales como cuadros de la sociedad), el materialismo vulgar se convierte en un estorbo porque mantiene a la clase en su posición subordinada e impide el desarrollo de la iniciativa política.

Se trata de superar el materialismo mecánico, por con-

[8] Antonio Gramsci. *Ed. cit.*, p. 22.

[9] Antonio Gramsci. *Ibid.*

[10] Antonio Gramsci. *Ibid.*

[11] Antonio Gramsci. Ibid., p. 23.

siguiente, es necesario difundir una concepción genuina del marxismo, establecer una efectiva unidad entre acción y teoría, entre masa e intelectuales. De ahí la importancia que para Gramsci tiene la difusión de las conquistas culturales y de la teoría revolucionaria. En varios lugares se plantea el problema de cómo difundir las nuevas adquisiciones teóricas, subraya la importancia de la "repetición", en forma diversa, para llegar profundamente a todos los sectores. Nos encontramos con esta observación: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos originales; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, socializarlas, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho filosófico mucho más importante y original que el hallazgo, por parte de un genio filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales".[12] El problema no es tanto el de los grandes decubrimientos originales (naturalmente, también éstos importan), sino ver cómo los descubrimientos se convierten en patrimonio de las masas. Se puede agregar que, en realidad, hay ideas originales que no pueden convertirse en patrimonio de las masas por su naturaleza, ya que no pertenecen a las masas desde el punto de vista de clase y que hay en cambio ideas originales que, precisamente haciendo avanzar la función histórica de la clase obrera, pueden llegar a ser patrimonio de la clase obrera misma y de las grandes masas populares. Debe realizarse pues, una obra política, organizadora, pedagógica de difusión de las nuevas adquisiciones culturales entre las masas. Gramsci subraya que en los hechos la relación de hegemonía es siempre una relación pedagógica.

[12] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 13.

Es una nueva relación entre teoría y praxis, porque es una relación nueva entre cultura y masas, entre intelectuales y masas. Y la observación de Gramsci es que "la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene historia concreta y completa (integral)". La verdadera filosofía de una época va implícita pues, en la acción y en la forma de sentir de las grandes masas.

El bloque histórico

He aquí pues, una vez más, a la sociedad humana que se presenta como una totalidad y como totalidad que penetra todos los niveles. Es, una vez más, el concepto de *bloque histórico*. La hegemonía tiende a construir un bloque histórico, o sea, a realizar una unidad de fuerzas sociales y políticas diferentes y tiende a mantenerlo unido a través de la concepción del mundo que ella ha trazado y difundido "La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico".[13] La lucha por la hegemonía debe involucrar todos los niveles de la sociedad: la base económica, la superestructura política y la superestructura espiritual.

Es un pasaje del *Risorgimento,* Gramsci nos da una visión dinámica del proceso según el cual se forman y se disuelven las hegemonías, cuando dice: "La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominación y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada, y es diri-

[13] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 48.

gente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede, y también debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernamental. Es esta una de las condiciones principales para la propia conquista del poder. Después, cuando ejerce el poder y también lo mantiene firmemente en sus manos se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también dirigente". Aquí junto a la noción de hegemonía viene inmersa la de *supremacía.* La *supremacía* es dominio y dirección. Puede decirse que es dominio y hegemonía.

La hegemonía avanza al afirmarse la capacidad de dirección política, espiritual y moral de la que, hasta ayer, era una clase subordinada.

La supremacía entra en crisis cuando se mantiene el dominio, pero disminuye la capacidad dirigente, cuando la clase social que detenta el poder político no sabe ya dirigir, resolver los problemas de la colectividad, cuando la concepción del mundo que ella logró afirmar, es ahora rechazada. La clase social hasta ayer subordinada se convierte a su vez en dirigente cuando sabe indicar concretamente la solución de los problemas; tiene una concepción del mundo que conquista nuevos adherentes, que unifica los sectores sociales que se forman en torno suyo. Esta es la concepción gramsciana de hegemonía.

Marx presentaba la crisis revolucionaria esencialmente como contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productiva. Marx ve, pues, la crisis revolucionaria esencialmente como crisis de la estructura económica. Teniendo bien presentes las enseñanzas de Marx, Gramsci dirige su atención a otro momento de la crisis revolucionaria de la sociedad, y esto tanto más cuanto él quiere combatir las visiones mezquinamente deterministas del marxismo y volver la atención del movimiento obrero en dirección a un momento hasta ayer descuidado, el momento ideal, cultural, moral. En Gramsci la crisis

revolucionaria es considerada sobre todo a nivel de la superestructura; traducida a nivel de la hegemonía y concebida como crisis de la hegemonía. Dicha crisis abarca, sin embargo, a toda la sociedad, a todo el bloque histórico, y no olvidemos que el bloque histórico, para Gramsci, está constituido por la estructura y la superestructura. Puedo decir pues, que la crisis revolucionaria es mirada por Gramsci en la totalidad del proceso social. Marx había estudiado su anatomía indicando sus bases fundamentales. Este era el primer paso indispensable para construir la explicación de los movimientos sociales revolucionarios de modo científico, crítico, no idealista ni subjetivista. Pero, caracterizada la anatomía, es necesario partir de ella para ver la totalidad de la sociedad. Se llega, entonces, a la noción de hegemonía y de bloque histórico.

Para Gramsci el concepto de hegemonía es pues, una clave de interpretación histórica, de análisis de los procesos. Lo habíamos visto en la *Cuestión meridional,* por el papel que le atribuía a los intelectuales, como cemento de un bloque político (el concepto de bloque histórico es más amplio que el de bloque político. El bloque histórico, en efecto, puede comprender varios bloques políticos diferentes).

Los intelectuales

El tema de los intelectuales vuelve a presentarse ampliamente en los *Cuadernos.* Aquí Gramsci esboza la idea de una investigación sobre los intelectuales italianos y sobre el proceso de su formación. Es más que comprensible la importancia que da permanentemente al problema de los intelectuales;, deriva directamente de la importancia que tiene para él el problema de la hegemonía. En efecto, una hegemonía se construye si tiene sus cuadros, sus elabora-

dores. Los intelectuales son los cuadros de la clase dominante económica y políticamente, son los que elaboran la ideología. Los intelectuales –dice Gramsci– son los "persuasores" de la clase dominante, son los "empleados" de la hegemonía de la clase dominante. (La expresión según la cual "el intelectual es el intermediario del consenso", es una justa interpretación de la concepción de Gramsci, pero no se halla en sus textos).

Los intelectuales no son, pues, un grupo social autónomo; pero, todo grupo social, cumpliendo una determinada función en la producción económica, forja sus intelectuales que vienen a ser los técnicos de la producción. Estos intelectuales no se limitan a ser solamente los técnicos de la producción, sino que son también los que dan a la clase económicamente dominante la conciencia de sí misma y de su propia función, en el campo social y en el campo político. Dan homogeneidad a la clase dominante y a su dirección. Hoy –dice Gramsci– el capitalismo industrial crea esencialmente técnicos, científicos, ligados a la producción. Estos son, los intelectuales *orgánicos* del capitalismo, íntimamente conexos a la función productiva, a la función de la economía capitalista. Todo grupo social, cuando se afianza en el campo económico y debe elaborar su propia hegemonía política y cultural, y crear, por consiguiente, sus propios cuadros, sus propios intelectuales, encuentra al mismo tiempo intelectuales ya formados por la sociedad precedente, por la formación económicosocial precedente: los intelectuales *tradicionales*. La nueva clase dominante, mientras forma sus propios intelectuales orgánicos, se esfuerza en asimilar a los intelectuales tradicionales.

En Italia, los intelectuales tradicionales son los del tipo humanista, entre los cuales Gramsci incluye también al clero. Son preponderantemente de origen rural, provienen de la burguesía rural abstencionista. Cuanto mejor son

asimilados lo intelectuales tradicionales, tanto más logra la clase dominante explotar a sus propios intelectuales orgánicos. Dice Gramsci: "Los intelectuales de tipo urbano han crecido al mismo tiempo con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para elaborar planes de construcción; ponen en relación, articulándola, la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria y controlan las etapas laborales elementales. En el término medio general los intelectuales urbanos están muy standarizados; los otros intelectuales urbanos se confunden cada vez más con el verdadero y propio estado mayor industrial. Los intelectuales de tipo rural son en gran parte tradicionales es decir, están ligados a la masa social campesina y pequeñoburguesa de la ciudad (especialmente de los centros menores), todavía no formada y puesta en movimiento por el sistema capitalista. Este tipo de intelectual pone en contacto la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, notarios, etcétera). Por esta misma razón tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional es difícilmente escindible de la mediación política. Por consiguiente, en el capitalismo, mientras los intelectuales orgánicos tienen una relación más estrecha con la producción, los intelectuales tradicionales tienen una relación más mediata, pero desempeñan en mayor grado que los intelectuales orgánicos, una función política, de mediación política.

Los partidos elaboran sus propios intelectuales, de modo que los partidos contribuyen a proporcionar intelectuales al Estado. El intelectual, en efecto, se forma como cuadro en el partido y luego asume una función estatal; pero los partidos forman al intelectual en forma más orgánica, más rigurosa que el Estado, y de un tipo determinado.

Nos encontramos, en cierto sentido, con una afirmación paradójica, según la cual todos los miembros de un partido político pueden ser considerados intelectuales, en un sentido relativo. Esto es verdad en cuanto que el partido tiene una función dirigente y que, por consiguiente, todo miembro del partido debe, en principio, ejercer una función dirigente, aunque sea limitada y modesta. La noción tradicional de intelectual experimenta un vuelco. Para Gramsci no es tan decisiva la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, como lo era para Marx. El intelectual es el cuadro de la sociedad, más exactamente, el cuadro de un aparato hegemónico. En este sentido, también un sargento semianalfabeto es un cuadro, y por consiguiente, un intelectual. El jornalero que dirige un sindicato, si es un dirigente capaz, aunque sea analfabeto o semianalfabeto es un intelectual, por cuanto es un dirigente, un educador de masas, un organizador.[14]

[14] Con el desarrollo del capitalismo monopolista y particularmente del capitalismo monopolista de estado, la distinción gramsciana entre intelectual tradicional e intelectual orgánico *tiende* a superarse, dada la forma como el capitalismo liga hoy a su vida también a los intelectuales humanistas.

VI la hegemonía en la historia de italia

Así como el concepto de hegemonía en Gramsci, es el conductor en el análisis del proceso de formación y de la función de los intelectuales en Italia, también el mismo concepto es para él la clave para comprender el desarrollo de la historia italiana en el último siglo y la formación del Estado unitario italiano.

Es precisamente a la luz del concepto de hegemonía que caracteriza los límites de la revolución burguesa, en Italia, su incapacidad para desarrollarse de modo consecuente, para atraer a las más amplias masas populares y, particularmente, a los campesinos, al ámbito de la vida democrática. La revolución burguesa en Italia no ha tenido a la cabeza un partido jacobino; es decir, un partido capaz de conducir la revolución a su desenlace necesario; un partido, en suma, capaz de una voluntad resuelta y de un espíritu profundamente consecuente en la acción política. (En los textos más maduros, el término jacobino —que, inicialmente, es usado por Gramsci en sentido negativo, es decir, para indicar el racionalismo abstracto que pretende sustituir con la voluntad las leyes objetivas del desarrollo histórico asume un significado positivo: indica una volun-

tad política resuelta y consecuente. En este último significado, el término está más adherido a la realidad y a la función cumplida por los jacobinos franceses, dentro de los límites fijados por las condiciones históricas).

El partido que en Italia estaba más cerca de plantear el problema de la tierra, era el Partido de Acción, el partido de los republicanos mazzinianos, pero el Partido de Acción no tuvo la capacidad histórica de poner énfasis verdaderamente, en dicho problema, Garibaldi apenas lo rozó confusamente cuando en Sicilia dio las tierras públicas a los campesinos, pero fue también él quien permitió la feroz represión de Bronte contra los mismos campesinos que habían ocupado la tierra y dirigido su violencia contra los grandes propietarios terratenientes.

Precisamente el hecho de que el Partido de acción no haya sabido coaligarse con las masas campesinas fue la causa de que no fuera capaz de una autonomía durable y de una coherencia efectiva en la acción política. Así, pues, el Partido de acción fue, efectivamente, un elemento de impulso muy importante en la revolución liberal en Italia, pero no fue la fuerza dirigente. Gramsci dice: "Históricamente el Partido de acción fue guiado por los moderados",[1] y los moderados cavourianos supieron construir una clase dirigente cada vez más amplia, absorbiendo en ella no sólo a sus aliados, sino también, gradualmente, a una parte de los adversarios. Es un hecho que los moderados supieron tener una relación orgánica con sus intelectuales, en cuanto sus intelectuales y también sus políticos estaban a la vez ligados a la producción, como propietarios terratenientes y dirigentes industriales.

La cuestión de la tierra no fue encarada y prevaleció así el compromiso entre el capitalismo del norte y el latifun-

[1] Antonio Gramsci. *Il Risorgimento*, Editora Riunti, Roma 1971, p. 70.

dismo del sur. En la unificación nacional se preparaba ya, la salida que después efectuará Giolitti, quien, en un primer momento, se orientará hacia un bloque entre la burguesía industrial del norte y la clase obrera, bajo la dirección reformista, y luego, cuando este bloque político no logra plasmarse, se orientará hacia la alianza con los católicos, en el año 1912.

Observa Gramsci. "El *Risorgimento* italiano se desarrolla preponderantemente como revolución pasiva", o sea, como una revolución en la que las grandes masas populares no son el sujeto y el protagonista, sino más bien el objeto del azar histórico; las masas populares son arrastradas por la hegemonía de las clases desligadas de los intereses de los sectores populares más profundos.

Así hemos tenido –dice Gramsci– un Estado, el Piamonte, que en realidad ha operado como una clase, sustituyó a una clase. En verdad, este Estado era la expresión de la burguesía moderada y liberal. Gramsci comenta en el *Risorgimento:* "Lo importante es profundizar el significado que tiene una función tipo Piamonte en las revoluciones pasivas; es decir, el hecho de que un Estado sustituya a los grupos sociales en la dirección de una lucha de renovación. Es uno de los casos en que se tiene la función de dominación y no la de dirección: dictadura sin hegemonía. La hegemonía es hegemonía de una parte del grupo social sobre el grupo entero, y no de ésta sobre otras fuerzas, para reforzar el movimiento, radicalizarlo, etcétera, sobre la base del modelo jacobino".[2]

Aquí está claramente la distinción entre hegemonía y dictadura, y hegemonía significa esencialmente capacidad de dirección.

[2] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 107.

La literatura nacional popular

La misma clave sirve a Gramsci para examinar la cultura italiana y sus caracteres. Observa que no existe en Italia una literatura nacional popular, es decir, nacional por cuanto es para toda la nación y, por ello mismo popular, ya que es capaz de llegar a los sectores más amplios del pueblo, de orientarlos, educarlos, formarlos en un concepción determinada (que será en este caso, la de la clase dominante, la burguesía).

Señala que en Italia, los escritores más populares no son italianos sino extranjeros, como Zola, Balzac, Hugo, Tolstoi.

Gramsci se interroga sobre Manzoni, en particular, sobre por qué Manzoni no es verdaderamente popular, aunque se estudie en todas las escuelas. "Se trata de su actitud psicológica hacia cada uno de los personajes que son hombres de pueblo. Esta actitud, aunque bajo una forma religiosa católica, es netamente de casta". Para Manzoni los hombres de pueblo no tienen "vida interior", no tienen una profunda personalidad moral, son "animales" y su "benevolencia" hacia ellos es la benevolencia propia de una sociedad católica protectora de animales. Y agrega después: "La actitud de Manzoni hacia los hombres de pueblo es la actitud de la iglesia católica hacia el pueblo: de condescendente benevolencia y no de identidad humana". "El carácter 'aristocrático' del catolicismo manzoniano aparece en la burlona 'compasión' hacia la figura de los hombres de pueblo. . .: como fray Galdino (en comparación con el Padre Cristóbal), el sastre Renzo, Agnese, Perpétua, la misma Lucía, etcétera".[3]

Para Gramsci, la actitud de Tolstoi hacia el pueblo es muy distinta.

Gramsci observa que las propias novelas de folletín,

[3] Antonio Gramsci. *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos, Editor, México 1976, p. 92.

entonces bastante difundidas, eran francesas, raramente italianas. Precisamente las novelas que llegan más profundamente al pueblo, son pues, de origen extranjero. La burguesía francesa, por el contrario, supo dar al país una literatura nacional popular que alcanzó realmente a los sectores más profundos del pueblo. Esto se explica por la amplitud, muy distinta, asumida por la revolución burguesa en los dos países. A esto se agrega también el carácter cosmopolita de la formación de los intelectuales italianos, que se remonta al Renacimiento, y aun al imperio romano, cuando se formó una intelectualidad que venía de las diversas regiones del imperio.

Así, pues, la única forma de arte y cultura que, según Gramsci, asumió la función nacional y popular, que ha llegado profundamente a los sectores y los ha vinculado a ciertos conceptos del bien y del mal, del compromiso civil, etcétera, ha sido el melodrama, la ópera. Es evidente que Gramsci piensa sobre todo en la ópera de Verdi, en la que los grandes sentimientos cívicos dejan su sello. Dice: "Entre nosotros la ópera sustituyó a la novela de folletín". Tenemos, así, de un lado, una actitud no aristocrática, en los hechos, hacia el melodrama, como en cambio se da típicamente en la cultura y entre los intelectuales italianos y, al mismo tiempo, una reserva crítica, por cuanto la ópera, el melodrama, está asimilado a un género literario de tipo inferior, para subordinados.

La falta de una cultura nacional y popular es la consecuencia del hecho de que faltó una verdadera reforma intelectual y moral.

No la hubo en el Renacimiento italiano que fue un movimiento cultural y de costumbres esencialmente de élites, que se produjo cuando la revolución comunal ya refluía en los señoríos y los principados, aunque el humanismo recogía exigencias que habían madurado en las comunas libres. Faltó luego algo que correspondiese a la reforma luterana. La

Iglesia católica, no sólo no podía orientar una reforma intelectual y moral, sino que además la impidió con la Contrarreforma. No la hubo con el Resurgimiento que no puede compararse a la revolución francesa. En suma, también los laicos fallaron en ese sentido: "Los laicos han fracasado en su tarea histórica de educadores y elaboradores de la intelectualidad y de la conciencia moral del pueblo-nación; no han sabido dar una satisfacción a las exigencias intelectuales del pueblo, justamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido elaborar un moderno 'humanismo' capaz de difundirse hasta en los estratos más rústicos e incultos, como era necesario desde el punto de vista nacional, por haberse mantenido ligados a un mundo anticuado, mezquino, abstracto, demasiado individualista o de casta".[4] Indica pues, un límite y una quiebra en la función hegemónica de los intelectuales liberales y democráticos italianos. En fin, ya hemos visto cómo observaba que la filosofía inmanentista, o sea el idealismo laico de Croce y Gentile, no logró en una época posterior, convertirse en una concepción general del pueblo.

El pasaje citado es muy importante porque, según mi opinión, demuestra que no tenía fundamento la crítica que algunos desarrollaron, y particularmente Asor Rosa, respecto al concepto de cultura o literatura nacional-popular. Según Asor Rosa, este es un concepto populista, ya que, cuando se piensa en una cultura o literatura nacional-popular, se piensa en una relación de los intelectuales, desde sus alturas, con las masas. En esta noción de literatura nacional-popular se pierde el concepto de la base de clase de la cultura, de los conflictos de clase que dominan la vida cultural. Me parece que es exactamente lo contrario, ya que la crítica que Gramsci dirige a los intelectuales laicos es precisamente la de haberse situado por encima de las masas, en una rela-

[4] Antonio Gramsci, *Ibid.* p. 127-128.

ción paternalista. Su crítica consiste en no haber establecido una verdadera relación de hegemonía, de no haber conducido una verdadera reforma intelectual y moral aunque fuera en el ámbito de la revolución burguesa. La posición de clase en la cultura, se afirma en cambio, cuando logra embeber de sí misma, vale decir de su hegemonía de clase económicamente dominante, toda la vida nacional y toda la vida popular. Cuando somete a la crítica la cultura precedente y elabora una nueva concepción, creando sus intelectuales y colocándolos en una relación orgánica con las masas.

Ante la incapacidad histórica de la burguesía italiana para conducir una reforma intelectual y moral efectiva, debe decirse que, en Italia, una verdadera reforma intelectual y moral, una verdadera fusión orgánica de los intelectuales con las masas, con el pueblo, sólo puede ser el producto de una revolución proletaria y de la hegemonía del proletariado. Puede ser guiada por la filosofía de la praxis, la única que supera los límites del catolicismo y del idealismo: del idealismo que sigue siendo la concepción de los intelectuales, y del catolicismo que ha mantenido separadas las personas sencillas de los intelectuales. Gramsci piensa pues, en una posición de clase en la cultura que, cuando se hace hegemónica, deviene de todo el pueblo y, por ello, es verdaderamente nacional. Nacional por cuanto amplios sectores populares son llamados a no ser más objeto pasivo de la vida nacional, sino protagonistas, bajo la guía de la clase obrera. Lo que propone, por consiguiente, es una nueva relación cultura-masas, intelectuales-masas, es decir, lo que propone no es una cultura de clase, aislada en sí misma, contrapuesta como un bloque a otras culturas, sino la visión de una nueva hegemonía cultural que se contruye en la confrontación crítica con la cultura tradicional, incorporando sus aportes, con la conquista de nuevas adquisiciones, en el cuadro de una nueva concepción del mundo.

Que Gramsci pensaba en un nuevo tipo de intelectual, con una relación distinta con las masas, y por lo mismo, cuadro orgánico de una nueva hegemonía, nos lo dice un pasaje suyo sobre los *Intelectuales*, en el que afirma: "Con esta base ha trabajado el semanario *Ordine Nuevo* para desarrollar ciertas formas de un nuevo intelectualismo y para determinar nuevos conceptos y no ha sido ésta una de las razones menores de su éxito porque tal imposición correspondía a aspiraciones latentes y estaba de acuerdo con el desarrollo de las formas reales de la vida. El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones".[5] La elocuencia como característica del intelectual era típica de la cultura italiana; cultura, en gran parte, jurídica y literaria, y también del modo de ser de los dirigentes socialistas que se manifestaban sobre todo como oradores.

Ahora, sin embargo, no se trata de elocuencia, sino que el modo de ser del nuevo intelectual consiste en estar "insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, persuasivo permanentemente".[6] Persuasor permanente, no ocasional, de mitin, en su calidad de organizador, dirigente, constructor de las organizaciones y de una nueva sociedad. "Persuasivo permanentemente no como simple orador –y, sin embargo, superior al espíritu matemático abstracto; a partir de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se es 'especialista' y no se llega a ser "dirigente" (especialista político)."

El dirigente es el que posee una especialización cultural y al mismo tiempo una visión del proceso histórico en el que

[5] Antonio Gramsci. *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos, Editor, México, p. 15.

[6] Antonio Gramsci. *Ibid.*

[7] Antonio Gramsci. *Ibid.*

se sitúa su propia especialización. Juzga pues, como político, su propia posición en la sociedad y actúa políticamente en el proceso social haciendo más incisiva su propia presencia, precisamente gracias a su especialización.

Así es como ve Gramsci el nuevo tipo de intelectual orgánico de la clase obrera. Por ello *Ordine Nuevo* no debía hacer un trabajo genérico de propaganda cultural, como creía Tasca, sino que debía trabajar sobre la experiencia de los consejos de fábrica para transformar al obrero asalariado en obrero productor, es decir, conciente de su propia función productiva, de su papel en la fábrica y en la sociedad y por consiguiente madurarlo como cuadro de nuevo tipo.

Plantea la exigencia de una superación del carácter retórico-literario de la cultura italiana y de la construcción, en cambio, de una nueva cultura, situada en una relación conciente con la producción económica y con los problemas de la sociedad.

Hegemonía y marxismo

Expuesta la forma en que aparece en Gramsci la noción de hegemonía, puede observarse que nos hallamos aquí ante un efectivo enriquecimiento del marxismo. El marxismo enseña que la ideología es la superestructura confrontada a determinados tipos de relaciones de producción y de cambio.

Las concepciones, el momento de la vida espiritual y cultural corresponden a la estructura económica preponderante. Pero la estructura es contradictoria; en ella vive la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Las ideologías son por eso, contradictorias entre sí y cada una de ellas contradictorias en su interior, en su calidad de expresiones de la contradicción de la base social. Sin embargo, prevalece la ideología de la

clase dominante. Marx, en *La ideología alemana,* afirma que las ideas dominantes son las de la clase económica y políticamente dominante. Cuando la estructura entra en crisis, dice Marx, tenemos una conmoción en la superestructura. Marx, como decíamos anteriormente, fija esencialmente su atención sobre el momento estructural de la crisis, porque éste es la base que permite explicar todo el proceso.

Marx explica cómo la clase obrera acepta, en una cierta etapa histórica, la visión del mundo de la burguesía. Es Marx quien dice que la burguesía como clase dominante, influye, educa a la clase obrera. No es de Marx, por cierto, el esquema: clase obrera = ideología obrera; clase burguesa = ideología burguesa. Marx ve muy bien cómo la burguesía irradia su ideología sobre toda la sociedad; pero también ve la contradicción que se desarrolla en la sociedad y cómo del desarrollo de las fuerzas productivas –y el proletariado es la fuerza productiva principal en la sociedad capitalista– nace la lucha de clases, y se elaboran, por consiguiente, nuevas concepciones, la concepción revolucionaria de la clase obrera.

Pero es con Gramsci que el proceso que se cumple a nivel de las superestructuras ideales llega a ser iluminado en toda su complejidad, debido a la atención que dedica al momento cultural. El concepto de hegemonía permite justamente captar la complejidad de los planos superestructurales y la complejidad de todo el desarrollo de la formación económicosocial.

Esto puede ocurrir ante todo porque Gramsci combate el materialismo mecánico, es decir, una concepción mecánica de las relaciones entre *clase e ideología*. Explica la afirmación y la difusión de las ideologías como un proceso, y como un proceso guiado por la hegemonía. Una clase determinada, económicamente y por ello políticamente dominante, difunde una determinada concepción del mundo, hegemoniza así toda la sociedad, consolida un bloque histórico de fuer-

zas sociales y de superestructuras políticas por medio de la ideología. Esta hegemonía entra en crisis cuando disminuye su capacidad de justificar determinado orden económico y político de la sociedad. Esto ocurre cuando las fuerzas productivas se desarrollan a nivel tal, que ponen en crisis las relaciones de producción existentes. De la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, de la contradicción de clase, nace la acción de la clase dominada, primero esporádica, incoherente, sin la guía de una teoría para una estrategia política y que, luego, con la conquista de la teoría, de la concepción del mundo y del método de análisis, deviene coherente, se expresa a nivel cultural, critica a la cultura nacional y propone una nueva cultura. Es así como avanza una nueva hegemonía, aún antes de que la clase que la expresa se convierta en dominante, cuando todavía está en la oposición y lucha por la conquista del poder. Pero ya antes de la conquista del poder, la clase que está en la oposición difunde sus concepciones y pone en crisis la ideología hegemónica. En realidad las revoluciones se realizan cuando la clase dirigente deja de serlo, cuando su hegemonía está en crisis.

La cultura de las clases subordinadas

Esta capacidad de ver el proceso de la formación de la hegemonía ideal en toda su complejidad, supone la noción de formación económicosocial de Marx, retomada luego por Lenin. Gramsci fija su atención sobre la hegemonía, pero no del modo aristrocrático de quien ve solamente la cultura hegemónica y se desinteresa de la cultura de las clases subordinadas. Quien hace esto no comprende la relación real de la cultura hegemónica con la sociedad, no puede comprender el fundamento de clase de la cultura hegemónica, ni por consiguiente, las razones profundas que la mueven y

la caracterizan. Gramsci observa el momento de la cultura hegemónica, más bien como quien, de la reflexión sobre la cultura subordinada, extrae motivos de comprensión y de crítica de la cultura hegemónica y sustento para la elaboración de una nueva cultura.

Sin embargo, desde mi punto de vista, sería entender mal a Gramsci pensar que, según él, la cultura de las clases subordinadas es un todo homogéneo, ya definido en sentido clasista. Algunos han sacado de los análisis de Gramsci una invitación a ver la cultura de las clases subordinadas precisamente como una cultura autónoma, como alternativa a la cultura hegemónica.

Según Gramsci las cosas son exactamente lo contrario: la cultura subordinada lo es, precisamente, en cuanto carece de conciencia de clase, es la cultura de las clases que no son todavía concientes de sí mismas. En efecto, Gramsci pone de relieve su heterogeneidad, cómo en ella conviven la influencia de la clase dominante, residuos culturales de civilizaciones precedentes, y sugestiones que provienen de la condición de la clase oprimida.

Esto me hace pensar en el concepto de *bricolage*, empleado por Levi-Strauss.[8] Levi-Strauss subraya que el ingeniero procede de otro modo: proyecta la máquina y luego hace construir las piezas de acuerdo al proyecto, es decir, crea de modo autónomo. Y bien, me parece que la forma cultural de proceder de las clases dominadas es la del *bricolage*: tomar elementos de la cultura dominante para reelaborarlos, conectarlos de otro modo, hasta hacerlos asumir un significado distinto y aun opuesto, pero permaneciendo en general, en el terreno indicado por la cultura hegemónica. No una producción autónoma, una creación de temas nuevos y de

[8] Este término francés indica el modo de proceder de aquellos aficionados que, combinando piezas diversas de determinadas máquinas, logran construir nuevos mecanismos.

nuevas formas de cultura, sino una reelaboración heterogénea, acrítica, inconsciente de los temas y materiales ofrecidos por la clase dominante. Creo que esta es la interpretación exacta del análisis que Gramsci nos ofrece de la cultura popular. Según él, una clase es subordinada precisamente porque su cultura no es autónoma, no es homogénea, críticamente unificada.

La cultura es impulsada hacia adelante por la clase obrera, cuando esta se independiza y encuentra su propia expresión conciente en el marxismo. La nueva cultura avanza ajustando cuentas con la cultura hegemónica, enlazándose críticamente con las adquisiciones de la cultura burguesa, reelaborando críticamente la cultura de la clase subordinada. Se establece, en este proceso, una nueva unidad entre cultura-intelectuales y masas. Se diría, pues, que en la visión de Gramsci no hay lugar para la concepción de una cultura antagónica o alternativa, ya que tal concepción presupone bloques culturales compactos y contrapuestos, excluyendo la relación dialéctica de la nueva cultura que viene formándose con la cultura tradicional, a través del cotejo y los enfrentamientos críticos. Lenin insistía mucho en el hecho de que el marxismo nace de la asimilación y de la superación crítica de las adquisiciones más avanzadas de la cultura burguesa.

Por otra parte, debe constatarse que Marx no hizo su ajuste de cuentas con la cultura subordinada, sino con Hegel, Smith y Ricardo, y es de esta confrontación que nace su concepción. Gramsci sostiene que en Italia es necesario ajustar cuentas con la cultura hegemónica de su tiempo, particularmente con la cultura que se reúne en torno al pensamiento de Benedetto Croce y se irradia a partir de él.

Gramsci sobre Croce

Benedetto Croce, después de haber permanecido en la escuela de Labriola se dedica, bajo su guía, al estudio del

marxismo. Funda, en 1902, su famosa revista *Crítica*, que apareció puntualmente todos los meses hasta la segunda guerra mundial.

La fundación de *Crítica* tendía a promover un despertar filosófico general. Dice Garin en *Crónicas de la filosofía italiana*: "*Crítica* es la obra de Croce más eficaz, más elevada, el instrumento con el que operó más a fondo en el país, en pro de una educación dentro de límites y medidas racionales. En *Crítica* se recoge no sólo la tentativa de educar culturalmente al país, sino la obra desarrollada para la moralización de institutos y de categorías bien definidas, la exigencia de sacar a Italia de su estrecho provincialismo, de enseñarle a hablar un lenguaje europeo. Sólo siguiendo la actividad de la revista, es posible captar en lo vivo, no únicamente el movimiento del pensamiento crociano, sino las visicitudes de la cultura italiana en el periodo de la preparación de la guerra mundial, con todos los equívocos, ilusiones y malentendidos que la caracterizaron".

Un juicio, el de Garin, que aunque insuficiente, porque no va hasta el fondo de los equívocos, de los límites y de las contradicciones de la obra cultural de Croce, explica bien, sin embargo, cuál ha sido de hecho, la función de Croce y expresa bien asimismo cómo sintió su obra la generación educada por él.

Junto a la acción de la revista, está la que Croce desarrolla a través de la casa editorial Laterza. La publicación de los clásicos de la filosofía moderna, –por primera vez aparecen textos bien traducidos de los más grandes filósofos europeos, entre los cuales ocupa un lugar relevante la corriente racionalista e idealista– tiende a dar a los italianos una cultura filosófica europea. La "biblioteca de cultura moderna" tiende a poner al día y ampliar los horizontes.

Tenemos los libros de Croce que, entre 1900 y 1910 aproximadamente, constituyen el conjunto de su filosofía, "la filosofía del espíritu". Tuvieron importancia, sobre

todo, las obras de estética, porque la estética incidía a fondo sobre una cultura que era preponderantemente literaria.

Cuando Gramsci concentra su atención sobre Croce, no quiere sólo reexaminar críticamente su formación crociana y ajustar cuentas con ella, liquidarla, sino que quiere hacer algo más: realizar una gran operación política, más exactamente, de política cultural; quiere realizar aquella operación cultural que era indispensable en ese momento, precisamente para crear las condiciones de la futura hegemonía de la clase obrera, la que necesariamente, debía pasar por una crítica y una liquidación de la hegemonía cultural crociana.

Se le ha reprochado a Gramsci no haber vuelto su mirada a ciertas corrientes europeas de pensamiento. Es verdad que la cultura, muy amplia, de Gramsci, tenía sus límites y se resentía de las limitaciones típicas de la cultura italiana en general, a pesar del esfuerzo, sustancialmente logrado, por superarlas. Luego, la cárcel no le ayudó a ampliar el horizonte. Pero esta observación, aunque verdadera respecto al hecho en sí, bien mirada resulta superficial, porque no comprende que la tarea que Gramsci esencialmente se había fijado era de política cultural y de política, ninguna otra. Gramsci, aún en su obra de hombre culto, en su confrontación con Croce, permanecía siendo ante todo un revolucionario, un dirigente de partido, el constructor de una nueva hegemonía. Para él tenía interés enfrentarse con lo que, a través de la cultura italiana, penetraba en la vida política.

Sigamos directamente un poco la formación de Croce para comprender mejor a Gramsci mismo. Sobrino de Bertrando Spaventa, el más vigoroso de los neohegelianos italianos del 800, criado por Silvio Spaventa, hermano de Bertrando, después del terremoto de Casamicciola que destruyó completamente su familia, Croce no se acercó al hegelianismo por influencia de su tío, sino a través de Labriola y a través del marxismo del propio Labriola.

Labriola, en efecto, partiendo de Herbart y habiendo arribado al marxismo, ajustó cuentas con Hegel desde el punto de vista marxista. Fue con Labriola que Croce se formó en el estudio del marxismo, y es éste el primer momento de su formación como pensador y ya no como investigador erudito, como lo había sido en los años de su primerísima juventud. Croce, sin embargo, nunca fue socialista.

Sus primeros ensayos importantes, entre los años 1896 y 1899, están dedicados al marxismo. En esos mismos años se desarrolla una intensa discusión teórica en la socialdemocracia alemana. El revisionismo –entendido como liquidación de puntos esenciales de la concepción marxista (de la dialéctica, de la dictadura del proletariado, de la proletarización de las capas medias), o como atribución al marxismo de concepciones que nunca han sido las suyas (como la del empobrecimiento absoluto de la clase obrera) –se inicia en Europa en aquellos años y se difunde en el movimiento obrero, naciendo dentro de la socialdemocracia alemana por obra de un eminente dirigente de aquel partido, Bernstein, colaborador junto con Kautsky, de la revista *Die Neue Zeit* y designado testamentario de Engels. En Italia hubo un revisionismo interno en el partido socialista, con Bonomi y Bissolatti. Pero en Italia el revisionismo, al contrario que en Alemania, no existió sólo dentro del movimiento obrero, sino también fuera de él, siempre que, en este caso, se pueda hablar de revisionismo en el sentido típico de la palabra. Fue Croce quien dio a la burguesía las armas necesarias para trazar determinadas fronteras entre los intelectuales, la cultura y el movimiento obrero. Que el "revisionismo" se desplegase preferentemente fuera del movimiento obrero; que, por otra parte, la corriente revisionista fuese expulsada del partido socialista en el año 1912, prueba que las raíces sociales del oportunismo eran mucho menos profundas en Italia que en otras partes, dado también el menor desarrollo

del capitalismo italiano. Además, en el partido socialista italiano, los problemas teóricos tenían un relieve mucho menor, dado el bajo nivel cultural de todo el movimiento.

La crítica de Croce al marxismo se puede resumir brevemente así para el marxismo la economía es una suerte de "dios escondido" que todo lo explica y todo lo resuelve. El marxismo no es más que una nueva metafísica que sustituye al viejo dios por uno nuevo, la economía. Al atribuir esta concepción al marxismo, el discípulo de Labriola olvidaba que éste era precisamente el marxismo vulgar y deformado que Labriola había criticado, indicando que la economía es en sí misma un devenir, un momento del proceso histórico de tal importancia como para determinar todo el devenir de la sociedad. La lección más importante e interesante de Labriola resultaba enteramente perdida para Croce. Para él, el materialismo histórico marxista es entendido solamente como una "regla de interpretación", para tenerlo presente junto a las otras reglas de interpretación, útil para no olvidar la gran importancia que tienen los hechos económicos en el desarrollo de la historia.

Termina por venirse abajo la relación de la base económica, como estructura, con la superestructura.

Croce retorna así a la teoría que explica la historia por medio de los factores que la determinan: factores políticos, económicos, culturales, etcétera, a todos los cuales hay que tenerlos presentes. Aquella concepción ya había sido criticada por Labriola, quien había demostrado precisamente que dicha concepción era en realidad ecléctica, no daba una explicación unitaria del proceso histórico en sus conexiones y motivaciones íntimas, que sólo pueden ser halladas refiriéndolas a la economía como base determinante.

El Capital sería para Croce, una obra seudocientífica y seudoeconómica; en realidad sería un libro de moral. Es decir, *El Capital* parte de una exigencia ética para fundamentar —dice Croce— un parangón elíptico [illegible] entre

la sociedad capitalista y una hipotética sociedad comunista. La argumentación de Croce se desarrolla así: el arquitrave de *El Capital* es el concepto de *plusvalor*. Pero la economía sólo conoce valores; hablar de plusvalor significa situarse fuera de la economía, colocarse en un punto de vista moral, ya que sólo desde este punto de vista podemos afirmar que existe un plusvalor respecto a un valor económico. Pero entonces nos apartamos –continúa Croce– del ámbito científico del análisis económico.

Croce rehuye el hecho de que Marx no habla de *plusvalor* respecto al valor económico en general. Si así fuese, Marx ciertamente se situaría fuera del ámbito de la economía y Croce tendría perfecta razón. Marx habla, en cambio, de plusvalor confrontando dos valores económicos: el valor económico de la fuerza de trabajo y el valor económico de las mercancías producidas por el trabajador, y afirma que el valor de las mercancías producidas por el trabajador constituye un *plus* respecto al valor de la fuerza de trabajo. De ahí el concepto de plusvalor, que nace precisamente de la comparación entre dos valores económicos y por consiguiente de una relación absolutamente legítima en el plano de la ciencia económica. La crítica de Croce se evidencia como un sofisma, uno de los tantos gambitos lógicos de que están llenas las obras de Croce, quien, con límpido lenguaje y estilo elegante a veces desenreda problemas inutilmente embrollados, fundados sobre equívocos, y con ello cumple una obra de esclarecimiento intelectual, pero otras en cambio, juega con sofismas.

Es partiendo de la revisión del marxismo y a través de la obra de la revista *Crítica* que Croce ajusta cuentas con el positivismo. Así lo hizo Labriola y Croce toma impulso de él. Pero en Labriola la crítica al positivismo, cultura hegemónica de los últimos decenios del 800, tiende a dar al proletariado un marxismo asumido en su plena autonomía, para trazar las condiciones de autonomía política del proletariado.

La crítica de Croce al positivismo cumple otra función. El positivismo se había afirmado, como ideología de la burguesía industrial del norte; existía en efecto, en el positivismo, la exaltación del hecho en su carácter concreto, de la experiencia; para el positivismo los fenómenos se describen, no se explican; la ciencia nos da el *cómo,* no nos da el *por qué.* Estamos pues ante un retorno al agnosticismo kantiano, pero empobrecido. En realidad, el positivismo trataba de eludir la confrontación entre idealismo y materialismo. El positivismo es la expresión de una burguesía que tiene temor a la dialéctica hegeliana y que tiene temor a la superación que se opera en la dialéctica hegeliana, del dato inmediato, de la percepción sensible, superación por medio de la que se pasa de la percepción, negándola dialécticamente, a la esencia misma del fenómeno que no está presente en su apariencia. Marx retoma este procedimiento dialéctico fundamentándolo, por supuesto, de otro modo. La percepción para Hegel es la percepción del mundo exterior. Pero el mundo exterior es la *idea* objetivada, alienada. La percepción pues, no es otra cosa que la percepción que el sujeto, la *idea,* tiene de sí misma: es una falsa percepción.

Hay en Hegel, sin embargo, fe en la razón que vive dentro de la contradicción y revela la contradicción. Ciertamente, la contradicción, es para él, contradicción de la *idea* en su transcurrir, no es la contradicción presente en un proceso material, económico y social; la dialéctica de Hegel no llega a la dialéctica social. Considérese la dialéctica del *señor* y del *siervo* de la *Fenomenología del Espíritu.* Hegel nos dice que el hombre vive solamente estando en relación con la naturaleza, y, por tanto, puede vivir sólo por medio del trabajo. Es el trabajo el que hace al hombre. Este es un concepto que Marx retomará plenamente: el hombre se crea a sí mismo por medio del trabajo, se diferencia de los

otros animales por medio del trabajo. Ahora bien, el señor se pone en relación con la naturaleza por medio del siervo, precisamente por el trabajo del siervo. El siervo no es siervo si no existe el señor; debe su existencia, su ser, al señor. El señor no lo es si no existe el siervo. Pero el señor no puede nunca llegar a concebir la superación de la relación entre amo y siervo, porque superándola no podría vivir, no estaría ya en relación con la naturaleza, a través del trabajo del siervo. El siervo, en cambio, logra concebir la abolición del señor porque es él quien está en relación directa con la naturaleza por medio del trabajo. Aquí nos hallamos muy cerca de la dialéctica de clases, como es evidente. Sólo que, para Hegel, todo esto es un proceso de la conciencia, y la dialéctica de siervo y amo no es sino un momento del desarrollo de la conciencia misma. Lo que es un contraste real de clases aparece mistificado en Hegel, puramente como un proceso racional abstracto. Pero Marx partirá de aquí en el comienzo, para reubicar sobre bases justas el concepto de alienación.

Con Hegel, por medio de un proceso ideal, la dialéctica real del devenir social se transfiere a la etapa de desarrollo de la burguesía alemana; constituye un momento de lanzamiento, de fe, pero con los límites que eran propios de la débil, mezquina burguesía alemana, la cual no afronta los problemas de su sociedad –observan Marx y Engels– en el terreno de la economía, como la inglesa, o de la política, como la francesa, sino en el brumoso terreno de la filosofía (ideológica). En este plano llegaba a un grado máximo de conciencia del transcurrir social, aunque sea en forma mistificada.

Pero cuando el capitalismo se desarrolla, la operación ya no es posible. No es posible ya transformar las contradicciones reales de la sociedad en la abstracción de la filosofía especulativa. Es preciso partir del hecho. Pero superar el hecho inmediato significa revelar el mecanismo de la explo-

tación capitalista, la base de clase de los principios que la burguesía presenta como universales. Por un lado, la burguesía tiene necesidad del hecho, de la ciencia, de la verificación precisa de las cosas, fundamento del desarrollo científico y tecnológico. Pero no puede extraer las consecuencias críticas más generales, llegar a partir del hecho, de la técnica, del trabajo, dados en su inmediatez, a lo que está detrás del trabajo, es decir, a las relaciones sociales. Parte de la mercancía y de su valor. No llega a la explicación de que el valor de la mercancía no es un valor misterioso que la mercancía contiene en sí –el fetichismo de la mercancía del que habla Marx–, sino el resultado de determinadas relaciones sociales que se encuentran tras la apariencia de las relaciones mercantiles y se explican, por consiguiente, en su conexión dialéctica. La burguesía, que ya no puede ser idealista, tiene necesidad del positivismo como concepción que permanece en la inmediatez del hecho y no la supera críticamente. La sociología, que nace con el positivismo, estudia la sociedad del mismo modo como se estudia la naturaleza. Pero no al modo de Marx, que estudia los procesos sociales como procesos naturales, en cuanto quiere especificar leyes que tienen el carácter objetivo de las leyes naturales, pero, al mismo tiempo, para explicar cómo dichas leyes caracterizan una determinada función económicosocial, y no son leyes "eternas" de la economía. El positivismo estudia la sociedad como un organismo dominado por leyes inmutables, como la naturaleza. De este modo desaparece la posibilidad de la revolución.

Croce critica al positivismo, su permanencia en la chatura del hecho, y retoma en cambio el concepto del desarrollo, del devenir, que es precisamente el de la dialéctica de Hegel. Sin embargo, reduce todo al devenir del *espíritu*. Lo real es el *espíritu* y el espíritu es todo lo real. Hay una absoluta identidad entre realidad y *espíritu* o sujeto; el

espíritu es la verdadera realidad, el fundamento de toda realidad, como por otra parte lo es en Hegel. El *espíritu* toma conciencia de sí mismo en la filosofía; la filosofía es la conciencia que el *espíritu* tiene de sí mismo, es la actualidad del *espíritu.* El concepto, en su universalidad, es propio de la filosofía; en las ciencias naturales, sin embargo, tenemos una generalización que clasifica, una falsa concreción; tenemos conceptos empíricos, privados de verdadera universalidad, seudoconceptos. Las ciencias naturales son pues, en realidad, seudociencias.

Las ciencias matemáticas, en cambio, nos dan conceptos aparentemente universales, pero abstractos en realidad, privados de determinación concreta, empírica; nos dan seudoconceptos abstractos. Por consiguiente, el verdadero saber no está en las ciencias, ni naturales ni matemáticas; el verdadero saber está en la filosofía, la que toma el concreto en toda su universalidad.

Las ciencias son separadas del saber verdadero y por ello la atención se aleja de la ciencia-técnica, de la ciencia-técnica-trabajo. En Hegel no es así. Las ciencias son un momento del desarrollo del *espíritu* que llega a la conciencia absoluta en la filosofía, pero aceptando las ciencias y no separándolas de sí, como seudoconceptos. Para Hegel, el trabajo, aunque entendido esencialmente como pensamiento, es el intermediario indispensable del hombre con la naturaleza, necesario al hombre para hacerse hombre. En Croce, el valor de la noción de trabajo está eliminado, precisamente porque está eliminada la relación filosofía-ciencia-técnica. El *espíritu* se desarrolla y es historia; la historia es la historia del *espíritu*, mejor aún, es *espíritu.* Ya que el *espíritu* es filosofía y la historia es filosofía, hay una identidad entre historia y filosofía.

VII la crítica a croce y a bujarin

Hemos visto que para Croce el espíritu es desarrollo, historia. La historia es historia del espíritu y ya que el espíritu mismo es historia, puede decirse que la historia es espíritu. Pero ya que el espíritu es filosofía, también la historia es filosofía. La filosofía no será pues, sino la metodología de la historia, la que debe fijar los conceptos básicos, los criterios, las categorías según las cuales se interpreta la historia.

Hay aquí, en Croce, un esfuerzo antimetafísico: la filosofía no debe concebirse como algo que está más allá del transcurrir histórico, de la historia de los hombres. Pero si la filosofía es metodología de la historia, puesto que filosofía e historia se identifican, la filosofía no es otra cosa que metodología de sí misma. Caemos pues en un círculo vicioso, en una tautología. El estrecho nexo con la realidad histórica que Croce quiere establecer, al hacer de la filosofía la metodología de la historia, en realidad se disuelve; ya que el concepto de la historia se disuelve en el concepto abstracto de *espíritu,* la historia se desvanece en la filosofía.

Combatiendo la hegemonía del positivismo, que se había afirmado como ideología de la burguesía industrial del norte –y había alcanzado también a la clase obrera, al ala reformista del Partido socialista, constituyendo así la base ideológica del reformismo, de una concepción evolutiva de la sociedad– Croce gana para el bloque agrario la hegemonía ideológica de los intelectuales meridionales. El hecho de que, mientras más se desarrolla el capitalismo, en la era giolittiana, la hegemonía ideológica pasara del positivismo al idealismo, pasara al bloque agrario meridional, es una consecuencia de cómo se constituyó en Italia el bloque histórico dominante, fundado sobre la alianza de la burguesía industrial del norte con los grandes propietarios del sur. El *Risorgimento* concluyó en Italia, con el compromiso entre la burguesía industrial del norte y la nobleza fundiaria del sur. Pero, precisamente este compromiso exige que los problemas y las contradicciones de la sociedad industrial permanezcan en la sombra, es decir, exige que no emerjan los contrastes que son propios de una sociedad industrial. He quí, pues, al bloque histórico agrario-industrial desembocando en la hegemonía cultural idealista, en una ideología que deja en la sombra los problemas de la ciencia, de la técnica y, por consiguiente, del trabajo, los problemas de la sociedad industrial.

Puede decirse, quizá, que la consolidación de la hegemonía ideológica de Croce prepara, en el terreno espiritual, el vuelco de Giolitti en 1912, cuando éste, luego de las grandes luchas agrarias de los mantuanos, después de la oposición del Partido socialista a la guerra de Libia y de la expulsión del ala derecha del partido, de Bissolatti y Bonomi, comprende que ya no puede contar con una alianza entre la burguesía industrial del norte con el ala derecha del Partido socialista, con las categorías privilegiadas de la clase obrera, y por consiguiente, se vuelve, con el pacto Gentiloni, hacia la alianza con los católicos, es decir, con las

masas campesinas. Esto da nuevo vigor al bloque histórico, a la alianza entre los industriales del norte y los latifundistas del sur.

Se puede objetar que la filosofía de Croce es una filosofía inmanentista, una filosofía laica, que sus obras fueron condenadas por la Iglesia y que, por tanto, es difícil comprender en realidad, que haya podido preparar una alianza con los católicos. Pero si se piensa que para Croce la religión es una prefilosofía, que debe permanecer como concepción del mundo de las gentes sencillas, si se piensa que su crítica al modernismo católico, ha hecho en realidad el juego a la Iglesia católica, se puede comprender que la hegemonía del idealismo no pudiera constituir una barrera a la alianza de Giolitti con los católicos. No deseo, por cierto, extraer derivaciones mecánicas entre cultura y política y viceversa; deseo sólo indicar paralelismos, vastas concomitancias, que encuentran su base en una razón histórica común, es decir, en el insuficiente desarrollo de la burguesía industrial italiana, en el problema irresuelto de la tierra, en la cuestión meridional.

Por consiguiente, sí es verdad lo que Gramsci observaba, o sea, que Croce quitó su carácter provinciano a la cultura italiana y la puso en contacto con el pensamiento europeo más elevado; por otra parte, Gramsci quizá no ve suficientemente que Croce contribuyó más tarde a restituir dicho carácter a la cultura italiana, separándola de los problemas de la ciencia y de la técnica, de los problemas de la sociedad europea industrialmente avanzada, y volviéndola a llevar, con el idealismo, a aquella tradición de cultura humanista, retórico-literaria, que es típica de la cultura italiana.

La hegemonía de Croce

Gramsci mira a Croce como un centro del cual se irradia una función de unificación cultural, de homogeneización

de la vida cultural italiana; como un punto en torno al que se congregan los intelectuales italianos y lo que llama el "espíritu público". En una de sus cartas a su cuñada Tania, escribe que se propone impulsar "una investigación acerca de la formación del espíritu público en Italia el siglo pasado; dicho de otro modo, una investigación acerca de los intelectuales italianos, sus orígenes, sus agrupaciones según las corrientes de la cultura. . .Tema sugestivo en sumo grado, y que yo, naturalmente, no podría sino esbozar a grandes rasgos, dada la imposibilidad absoluta de disponer de la mole inmensa de material que sería necesaria. ¿Recuerdas mi rápido y muy superficial escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce?". Este "rápido" y "muy superficial" escrito es la famosa *Cuestión Meridional.* "Pues bien, querría desarrollar ampliamente la tesis que apunté allí, desde un punto de vista desinteresado. . ."[1]

En esta función de Croce repara Gramsci precisamente.

Croce se le presenta como el intelectual que está desligado de lo inmediato, de lo concreto, que está desligado de la vida de las masas populares y, en este sentido, según la interpretación que nos da Gramsci del Renacimiento, Croce es el último hombre del Renacimiento y expresa "exigencias y relaciones internacionales y cosmopolitas";[2] tiene el carácter cosmopolita que Gramsci, creo que con acierto, veía en los intelectuales del Renacimiento. Con esto Gramsci no quiere decir que no esté presente en Croce un elemento nacional, pero añade: "de las relaciones y exigencias nacionales expresa aquellas que son más generales y coinciden con nexos de civilización más vastos

[1] Antonio Gramsci. *Antología* Siglo XXI Editores, S.A. México 1970, p. 225.

[2] Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, ed. cit.*, p. 244.

que el área nacional: Europa, aquello que suele llamarse civilización occidental".[3] Es decir que Croce se aparta de lo específico nacional y aparta de ello a la cultura italiana, a los intelectuales. Croce perdona, observa Gramsci, en una especie de función de Papa, de Papa laico de la cultura italiana. Es propia de Croce, de su prosa, una suerte de serenidad a lo Goethe, que es la serenidad de la razón, pero no de la razón que logra la serenidad por haber resuelto las contradicciones, sino que la encuentra al apartarse de las contradicciones, de la vida de las masas populares y de sus problemas. Esta serenidad, dice justamente Gramsci, se reencuentra en la prosa de Croce y, según el parecer de Gramsci, también aquí se encuentra una de las razones de su gran éxito cultural. Siempre en una carta a su cuñada Tania, de 1932, Gramsci escribe: "Una cuestión muy interesante me parece la que se refiere a la gran fortuna que ha tenido la obra de Croce. Una de las razones, me parece que hay que buscarla en el estilo. Se ha dicho que Croce es el prosista italiano más grande después de Manzoni; la afirmación me parece justa, con esta advertencia, que la prosa de Croce no deriva de Manzoni, sino, por el contrario, de los grandes escritores de la prosa científica y especialmente de Galilei. La novedad de Croce como estilo reside en el campo de la prosa científica, en su capacidad de expresar con gran simplicidad y gran vigor al mismo tiempo, una materia, que habitualmente, en los otros escritores, se presenta en forma confusa, oscura, alambicada, difusa. El estilo literario expresa un comportamiento que puede llamarse goethiano, de serenidad, compostura, seguridad imperturbable. Mientras tanta gente pierde la cabeza y anda a ciegas entre actitudes apocalípticas de pánico intelectual, Croce resulta un punto de referencia para alcanzar fuerza interior, por su inconmovible certi-

[3] Antonio Gramsci. *Ibid.*

dumbre de que metafísicamente el mal no puede prevalecer y que la historia es racionalidad."[4] Por cierto, si el espíritu es historia y viceversa, la historia es racionalidad, la historia es la historia de la libertad y la libertad por consiguiente, terminará siempre por vencer. Pero en Croce todo esto está expuesto de manera extremadamente abstracta. "Es preciso tener en cuenta, por otra parte, que para muchos el pensamiento de Croce no se presenta como un sistema filosófico macizo y de difícil asimilación como tal. Me parece que la mayor cualidad de Croce ha sido siempre ésta: hacer circular su concepción del mundo en forma no pedantesca, en toda una serie de breves esbozos en los cuales la filosofía se presenta en forma inmediata y está ofrecida como buen sentido y sentido común. Así, las soluciones de muchas cuestiones terminan por circular convertidas en anónimas, penetran en los periódicos, en la vida diaria y hay una gran cantidad de crocianos que no saben que lo son y que, acaso ni siquiera saben que Croce existe."[5]

Esta descripción, en la que se trasparenta una evidente admiración de Gramsci por Croce y una valoración de su prosa que quizá hoy pueda parecer excesiva, describe bien el tipo de influencia cultural que Croce logró ejercer en aquellos años.

El historicismo

El mérito filosófico de Croce reside, para Gramsci, en el historicismo, en el sentido de que se afirma que todo lo real es historia y que la historia es todo lo real, que nada existe que no sea histórico. Es preciso, según Gramsci,

[4] Antonio Gramsci. *Lettere dal carcere*.

[5] Antonio Gramsci. *Ibid.*

partir de esta adquisición para ajustar cuentas con el pensamiento crociano. Queda aparte en Croce el problema de la naturaleza. Pero ya que lo real para Croce es el espíritu y la naturaleza misma es asumida en el espíritu, este problema de las relaciones entre historia social e historia natural, no se plantea. Así, pues, el problema más difícil del historicismo, la relación entre historia social y naturaleza, es simplemente eludido.

Pero Croce, presentando la historia como historia del espíritu, la priva de su contenido real, es decir, ignora la base económica del desarrollo histórico, las relaciones de producción y de cambio. Prescinde de las relaciones de producción, de las clases sociales, de la lucha de clases, del aporte efectivo de las masas a la propia historia y, en último análisis, de lo que son los sujetos vivientes de la historia. Por otra parte, se puede comprender mejor el tipo de concepción que tiene Croce de la historia, cuando se considera la afirmación según la cual la historia es siempre historia de lo *universal.* Croce escribe: "No hay hecho, por pequeño que parezca, que no se pueda concebir, realizar y calificar como hecho universal. En su forma más simple, o lo que es lo mismo, en su forma esencial, la historia se expresa mediante juicios, síntesis inseparable de lo individual y de lo universal".[6] El juicio histórico califica, con una definición que tiene valor universal, un hecho singular. Pero lo que caracteriza el juicio histórico, es decir, la definición de un hecho singular con un concepto que tiene valor universal, se vuelve para Croce, sin más, el carácter de la historia.

No hay diferencia entre historia y juicio histórico, precisamente porque en el Espíritu, la diferencia entre realidad y pensamiento, entre objeto del pensamiento y sujeto que piensa, se anula. Así como el juicio histórico es

[6] Benedetto Croce. *Teoría e storia della storiografia*

la síntesis de lo singular y de lo universal, también la historia misma es esta unidad de lo singular y de lo universal. "Y lo individual, por la vieja tradición gramatical de la escuela, que quizá convendrá observar, se denomina el sujeto del juicio, y lo universal, el predicado".

En todo juicio hay un particular y un universal, el sujeto y el predicado. "Pero, para cualquiera que domine la palabra con el pensamiento, el verdadero sujeto de la historia es, precisamente el predicado y el predicado verdadero es el sujeto".[7] Croce afirma pues, que las cosas son distintas de como aparecen y que el verdadero sujeto de la historia no es lo individual, sino lo universal. Y luego explica: "Lo que generalmente parece demasiado abstruso y sutileza de filósofos, puede resultar obvio y aparecer como algo muy distinto de pertenencia privada de dichos filósofos, por la simple observación de que toda persona reflexiva, a la pregunta de qué es la historia de la poesía, no responderá por cierto, Dante o Shakespeare o la poesía italiana o inglesa o la serie de poesías para nosotros más notables, sino la poesía, es decir, lo universal".[8] Aquí la cosa resulta clara, el sujeto de la historia de la literatura no es Dante, Petrarca o Shakespeare, sino que lo es la poesía, o sea el concepto abstracto. Por consiguiente, la realidad concreta –como los que han creado poesía– desaparece y queda el concepto abstracto, lo universal, precisamente la poesía, que, sin embargo, es un concepto que se extrae de la realidad. La operación que realiza Croce, poniendo lo abstracto en el lugar de lo concreto, resulta bastante evidente. Croce agrega: "Y a la pregunta de cuál es el sujeto de la historia social y política, no responderá ni Grecia, ni Roma, ni Francia, ni Alemania, ni siquiera el complejo de estas y otras cosas semejantes, sino la cultura, la civilización, el progreso, la libertad o

[7] Benedetto Croce. *Ibid.*

[8] Benedetto Croce. *Ibid.*

cualquier otra palabra similar, es decir, lo universal".[9] De este modo Croce pone, en el lugar de la realidad efectiva que serían las naciones, las clases, las relaciones de producción y de cambio, las personas que han hecho filosofía o descubrimientos científicos, el concepto derivado de esta realidad, esto es, la libertad, la cultura, etcétera, es decir, una abstracción.

Esta operación de Croce, que pone lo abstracto en lugar de lo concreto; el concepto, el pensamiento del hombre en el lugar de la realidad social o natural, es la típica inversión idealista. A esta inversión de tipo idealista se refería ya Marx en *La Sagrada Familia* cuando decía: "Cuando partiendo de las manzanas, las peras y las fresas, reales, me formo la idea general de "fruta" y cuando, yendo más allá me *imagino* que mi representación abstracta, "la fruta", obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el verdadero ser de la pera, la manzana, etcétera, –*especulativamente* hablando– "la fruta" como la "sustancia" de la pera, de la manzana, de la almendra, etcétera. El procedimiento idealista consiste en esto. Para el idealista el concepto es algo que existe en sí, independientemente de la mente que lo ha pensado y este concepto es la realidad efectiva. Las cosas concretas son en cambio expresiones, emanaciones de ésta sustancia. Es el viejo razonamiento de tipo platónico, según el cual, la idea, que es la realidad, se traduce en los seres vivientes, que no son más que la realidad disminuida e inferior, "menos real", con respecto a la idea misma.

"Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana es ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraido por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación, o sea *la*

9 Benedetto Croce. *Ibid.*

fruta. Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etcétera, como simples modalidades de existencia, como *modos,* "de la fruta".[10] Y así, en el lugar de la fruta real que toco y como, he colocado el concepto de fruta y hecho de este concepto la verdadera realidad. Así hacía Hegel y así hace Croce; en el lugar de Dante y de Shakespeare pone la poesía, el concepto abstracto. En lugar de Italia y Alemania –pero también de la clase obrera y de la burguesía– pone el progreso, la libertad, conceptos abstractos.

Gramsci observa que este modo de concebir la historia, este tipo de historicismo, reduce la historia a historia puramente eticopolítica, o sea, a mera historia de la hegemonía, porque aisla el momento de la hegemonía, el momento moral y cultural, –al cual ya hemos visto cuanta importancia atribuía Gramsci– de su base, de la base de clase, de las relaciones de producción. Croce nos da una historia totalmente abstracta, especulativa. "Se observa –dice Gramsci– que la historia eticopolítica es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consentimiento, en la vida y en el desenvolvimiento de la actividad del Estado y de la sociedad civil".[11] Es una hipóstasis en el sentido que separa el momento ético y político, cultural y político de la historia, de su base, y hace de él una sustancia que vive por sí misma; mientras que para Gramsci el momento eticopolítico, el momento de la dirección y de la cultura no puede ser jamás separado de la base económica, la superestructura de la estructura.

Gramsci debe subrayar que el marxismo no ignora el

[10] Marx, Engels y Lenin. *Antología del materialismo dialéctico,* Ediciones de Cultura Popular, S.A., México 1977, p. 18.

[11] Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, ed. cit.,* p. 187.

momento de la superestructura, de la hegemonía, el momento espiritual, moral y cultural de la historia. "El problema más importante que discutir en este párrafo es el siguiente: si la filosofía de la praxis excluye la historia eticopolítica, esto es, si no reconoce la realidad de un momento de hegemonía, no da importancia a la dirección cultural y moral y juzga los hechos de superestructura como meras "apariencias". Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia eticopolítica, sino al contrario, la fase más reciente de su desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los meramente económicos y políticos."[12]

"La filosofía de la praxis –agrega– criticará, por tanto, como indebida y arbitraria, la reducción de la historia a mera historia eticapolítica, pero no excluirá a ésta."[13] Es arbitrario, en cambio, lo que hace Croce que sólo ve de la historia, el momento eticopolítico, cultural, ideal: Agrega Gramsci: "La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis debe buscarse en el carácter especulativo del crocismo.'[14] El carácter especulativo de la filosofía de Croce está precisamente en el hecho de que aísla el momento de la superestructura, la historia eticopolítico-cultural, de la que es su base real. Sobre el carácter especulativo de la concepción de Croce, Gramsci apunta: "La filosofía de Croce sigue siendo "especulativa" y en ella no sólo hay una huella de trascendencia y de teología, sino que es toda la trascendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más tosca corteza mitológica."[15] La observación de

Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 189.

Antonio Gramsci. *Ibid.*

Antonio Gramsci. *Ibid.*

Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 190.

Gramsci consiste en que, en realidad, en esta concepción especulativa de la historia, que sustituye las relaciones económicas reales, las relaciones de clase reales por el concepto de espíritu, está presente una concepción metafísica y teológica, porque, bien mirado, el espíritu no es más que el dios modernizado de la teología. La historia de Croce es una historia teológica y su inmanentismo es un falso inmanentismo, su historicismo no es un historicismo real, precisamente porque la historia que nos presenta como todo lo real, no es en efecto la historia de la realidad, sino la historia de un solo momento: el momento cultural, ideal, que por sí solo no nos da el devenir histórico en su totalidad.

Gramsci contrapone a esta concepción el marxismo. "La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en cuanto despojada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad, convertida en puro humanismo. Si el concepto de estructura es concebido "especulativamente", se convierte por cierto en un "dios oculto"; pero la verdad es que no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales se mueven y obran los hombres reales, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la filología y no de la especulación."[16] La naturaleza del marxismo consiste en esto: sustituye la visión aún especulativa, teológica, que es propia del idealismo en general y de Croce, por una concepción verdaderamente inmanentista, porque está fundada sobre el concepto de estructura como explicación de las formaciones económicosociales. Pero el concepto de estructura no es, como le reprochará Croce al marxismo, una especie de dios oculto, ya que no debe ser concebido especulativa-

[16] Antonio Gramsci. *Ibid*

mente, es decir, como algo inmóvil, abstracto, colocado por encima de la historia, sino que debe ser considerado él mismo como un proceso histórico.

Consideremos otro punto, aquel donde dice: "La historia eticopolítica, en cuanto prescinde del concepto de bloque histórico en el que el contenido económicosocial y la forma eticopolítica se identifican concretamente con la reconstrucción de diversos periodos históricos, no es otra cosa que una presentación polémica de diversos filosofemas más o menos interesantes, pero no es historia. . . La historia de Croce representa "figuras" deshuesadas, sin esqueleto, con carnes flácidas y flacas, que se manifiestan también bajo el colorete de las hermosuras del escrito."[17] La historia eticopolítica que concibe solamente el momento de la superestructura, no puede llegar al concepto de bloque histórico. Surge aquí una constante en la reflexión gramsciana. En realidad, el bloque histórico, dice Gramsci, es la unidad de estructura (relaciones de producción) y superestructura (momento espiritual y cultural, ideológico y político). La concepción idealista despedaza el bloque histórico, ve sólo la forma política y moral en el que éste se expresa y no la razón verdadera que da lugar a la ideología, a las formaciones políticas, jurídicas, etcétera.

En Croce, la historia se convierte en una historia formal, una historia de conceptos y, en último término, en una historia de los intelectuales y también una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una "historia de moscas de cochera".[18] La historia de Croce es una historia de moscas de cochera precisamente porque termina por ser una historia de intelectuales, apartados de la realidad de la sociedad, del devenir de las clases, del proceso real, es decir, una

[17] Antonio Gramsci. *Ibid.*, pp. 201-202.

[18] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 215.

historia de la cultura, de la cual ya no se comprenden las motivaciones.

Gramsci está convencido de que se debe ajustar cuentas con Croce, y en el cuaderno *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* escribe: "Sin embargo, hay que realizar dicho arreglo de cuentas, del modo más amplio y profundo posible. A un trabajo de ese género, un *Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiese tener un significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para la generación precedente a la guerra mundial, valdría la pena que todo un grupo de hombres dedicase diez años de actividad."[19] Aquí Gramsci afirma explícitamente que el gran objetivo de la política cultural de nuestro tiempo es ajustar cuentas con Croce y derrotar su hegemonía cultural. Se trata de crear un *Anti-Dühring,* no en el sentido de que Croce sea un Dühring, sino en el sentido de que el *Anti-Dühring* de Engels fue el libro sobre el cual se formó la ideología de la II Internacional, fue el libro que para bien o para mal, proporcionó una concepción a los cuadros socialistas. Gramsci ve en un anti-Croce algo que debiera tener la misma función. En realidad, el anti-Croce lo estaba escribiendo él con sus *Cuadernos.* Es este anti-Croce el que ha operado en esta posguerra, es el anti-Croce en una etapa en la que la hegemonía cultural de Croce estaba ya en disgregación, vencida por las lecciones mismas de la historia.

Croce y Hegel.

Sin embargo, la relación que Gramsci establece entre el marxismo y Croce, no es la relación entre el marxismo y Dühring, un insignificante del cual nadie se acordaría si Engels no lo hubiese tratado de aquella manera. Más bien la

[19] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 198.

relación del marxismo de hoy con Croce, es como la de Marx con Hegel. La operación a cumplir es la que Engels indicaba cuando afirmaba que el proletariado debe ser el heredero de la filosofía clásica alemana, en cuanto el proletariado critica el carácter especulativo del idealismo, la evasión de los problemas que éste intenta y basa en cambio la solución de las contradicciones del pensamiento en la solución de las contradicciones reales de la sociedad, y por consiguiente, en la superación de la filosofía especulativa que enmascara la que debe ser la solución efectiva de las contradicciones sociales.

Esta proposición de Gramsci es discutible, en parte. Es verdad que la filosofía clásica alemana pasaba en aquel momento, en Italia, a través de Croce. Croce había introducido el pensamiento hegeliano en Italia, retomando la tradición de Spaventa. Pero Croce no es Hegel; es un pensador que empequeñece a Hegel, lo debilita. Ajustar cuentas con Croce no es lo mismo que hacerlo con Hegel, sino con alguien más limitado y más nacional, en el sentido de provinciano. Significa además ajustar cuentas con un momento que, como el hegeliano, fue progresivo, ya que Hegel expresaba, aunque en forma mistificada y especulativa, el sentido de las contradicciones dramáticas de su tiempo: la revolución francesa, el periodo napoleónico, el desarrollo impetuoso de la burguesía, la fe de ésta en su propia capacidad para vencer las contradicciones de la historia. Por otra parte, el mismo Gramsci, en otro pasaje, profundiza el concepto y ve mejor la relación entre Croce y Hegel, cuando dice: "Parece que el punto de la filosofía crociana sobre el cual es menester insistir es el de la llamada dialéctica de los distintos."[20] Es notorio que en Hegel tenemos la dialéctica de los *contrarios*, de la tesis, antítesis y síntesis. El desarrollo histórico es contemplado por Hegel, por cierto, como desarrollo abs-

[20] Antonio Gramsci, *Ibid.*, p. 239.

tracto, como desarrollo de la *idea,* pero como un desarrollo que avanza por medio de contradicciones.

En Croce la dialéctica de los *contrarios* desaparece para convertirse en la dialéctica de los *distintos*. En Croce, el *espíritu* se desarrolla en momentos distintos que son: el momento del arte, es decir, de la intuición lírica; el momento del concepto, de la filosofía, que es conocimiento de lo universal; el momento económico, que es volición de lo particular, de lo útil; el momento ético, que es la volición de lo universal.

El espíritu se desarrolla en estos momentos, ninguno de los cuales puede vivir por sí, cada uno encuentra existencia en la totalidad del espíritu. En realidad, se trata de una construcción pedantesca, abstracta y artificiosa. Pero el fondo de la operación consiste en el hecho de que la dialéctica de los contrarios desaparece, y desaparece el modo en el que se expresa la contradicción social en la dialéctica de la idea, aunque sea de modo incomprensible y desfigurado.

Gramsci sabe bien que el nudo está aquí. Dice: "Es una exigencia real distinguir los opuestos de los distintos, pero es también una contradicción en los terminos, porque sólo existe dialéctica de los opuestos. . . Es preciso estudiar si el movimiento de Hegel a Croce-Gentile no ha sido un paso atrás, una reforma reaccionaria."[21] Muy bien dicho; en realidad el crocianismo es una reforma reaccionaria del hegelismo. Continúa Gramsci: "¿No han tornado estos últimos más abstracto a Hegel? ¿No le han quitado la parte más realista e historicista? . . . Pero ¿ello no significó un paso atrás con respecto a Hegel? Hegel no puede ser pensado sin la Revolución francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un periodo histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuan-

[21] Antonio Gramsci. *Ibid.*

do todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio. ¿Qué cosas similares pueden dar Vico y Spaventa? ¿De qué movimiento histórico de gran significado participo Vico?[22]

Por otra parte, si Hegel ha vivido en su propia conciencia, aunque sea de modo especulativo, las grandes experiencias, las grandes contradicciones de su tiempo y las ha traducido en una dialéctica de las contradicciones, Croce vivió en otro periodo histórico muy diferente. Quien lea su *Historia de Italia* o su *Historia de Europa,* se encontrará, en la primera obra, ante una historia de Italia que va de 1875 a 1915, un periodo de relativa estabilización, en el que cesa el impulso dado por el *Resorgimento.* Quien lea la segunda obra, se encontrará solamente ante una historia de grandes movimientos del pensamiento y la cultura, sin referencias y análisis de hechos concretos. La *Historia de Europa,* como observa Gramsci, comienza en 1815, desde el Congreso de Viena, hasta el momento de la reacción. Y Gramsci se pregunta: pero, ¿cómo se va a hacer la historia de la Europa del siglo XIX sin partir de la Revolución francesa? Haciéndolo, Croce da un rasgo moderado a su historia y pierde de vista la mecánica revolucionaria europea. De este modo transforma la historia de Europa en la historia de una revolución pasiva.

Se trata pues, de dar vuelta el historicismo de Croce y r de este historicismo especulativo un historicismo de rdadera inmanencia, de la concreción. Pero, para derro- l historicismo especulativo, para derrotar la hegemonía ıral de Croce, es necesario también liberarse de las rmaciones del marxismo en el materialismo vulgar, l determinismo mecánico, de lo que se había difundido l movimiento socialista y en el Partido comunista en to-

22 Antonio Gramsci. *Ibid.*, pp. 239-240.

da la etapa de la dirección bordighiana y del cual también la dirección bordighiana era una expresión típica.

Gramsci ha pasado a través de una dura lucha contra el bordighismo, la que, desde 1923 a 1926, con la formación de un nuevo núcleo dirigente del partido, ha logrado derrotar la dirección bordighiana y conquistar al Partido comunista para la política de la III Internacional y para el leninismo. Estos años de lucha contra el bordighismo, marcan un momento esencial de la formación de Gramsci, así como del destino del PCI. Si no se considera aquel periodo no se podrá comprender, ni lo que luego llegó a ser el Partido comunista, ni al Gramsci maduro de *La Cuestión meridional* y de los *Cuadernos*. Los *Cuadernos* son, por así decirlo, la elaboración de una concepción que elimina todo residuo de materialismo mecánico, todo residuo de bordighismo.

La crítica a Bujarin

Ya hemos visto que para Gramsci el determinismo mecánico puede ser una fuerza en los momentos de derrota, porque inspira una fe fatalista sobre la derrota inevitable de la burguesía. Pero esto vale sólo para el momento en que la clase obrera tiene una posición subordinada; en cambio el determinismo mecánico se vuelve un obstáculo en la lucha por transformarse en fuerza hegemónica, del que es necesario liberarse. Impulsado por esta preocupación, Gramsci dedica en los *Cuadernos* toda una serie de apuntes, a la crítica de la obra de Bujarin *La teoría del materialismo histórico, manual de sociología marxista* (editado en Moscú en 1921).

Gramsci parte de la observación de que no es posible escribir un manual de marxismo, ya que el marxismo es una concepción en proceso, que se adecúa contínuamente

al desarrollo de la realidad y que por lo tanto, no es traducible en un manual, como pueden serlo las concepciones que ya hayan agotado su posibilidad de desarrollo. El marxismo, por su naturaleza, es irreductible a un manual. Bujarin malogra pues el intento, en primer lugar por esta razón.

Anota Gramsci: "Si una determinada doctrina no ha alcanzado aún esta fase "clásica" en su desarrollo, toda tentativa de "manualizarla" debe necesariamente fracasar. Su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria; se tratará, en cambio, como ocurre con el *Ensayo*, de una mecánica yuxtaposición de elementos dispares, inexorablemente desconectados y desvinculados, no obstante el barniz unitario de su redacción literaria."[23]

Pero, ¿dónde está el defecto profundo de Bujarin? Está en el planteamiento, en la presentación vulgarizadora del marxismo. Falta la dialéctica y el marxismo se concibe dividido en dos partes: de un lado, una filosofía general del marxismo, el *materialismo dialéctico* y de otro, la aplicación del materialismo dialéctico a la historia de los hombres y de la sociedad, el *materialismo histórico.* Este será después el esquema clásico de Stalin, en el IV capítulo de la *Historia del Partido comunista (bolchevique).* Stalin extrae este planteamiento de Bujarin y en parte de Lenin, en quien, en cierto sentido, se encuentran los antecedentes de dicha interpretación.

Observa Gramsci: "El *Ensayo* carece de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada y cuyas referencias bibliográficas tendrían que estar dirigidas a estimular el estudio para ensanchar y profundizar en el tema y no sustituir el manual mismo. La ausencia de un

[23] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 135.

estudio de la dialéctica puede tener dos orígenes; el primero puede provenir del hecho de que se supone que la filosofía de la praxis se halla dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política entendida como sociología, que debe ser construida según los métodos de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido estrechamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico, o metafísico o mecánico (vulgar)."[24]

Si es así, esta filosofía general transforma la dialéctica en una especie de lógica formal. La dialéctica, confinada al capítulo *materialismo dialéctico* y separada del *materialismo histórico,* referido a la sociedad, se transforma en una dialéctica abstracta. Ya no es la dialéctica del devenir efectivo de la sociedad, la caracterización de las contradicciones reales de las relaciones de producción. Vuelve a ser una dialéctica de tipo hegeliano y peor aún, una dialéctica formal. El materialismo histórico, a su vez, se transforma en una especie de sociología de tipo positivista.

Aquí precisamente, hay que plantear una interrogación. Si es así, si en el marxismo hay una concepción general, una filosofía, que es el materialismo dialéctico, y una aplicación suya a la historia, el materialismo histórico; si el materialismo histórico no es más que la aplicación a la historia del materialismo dialéctico, ¿cómo se funda el materialismo dialéctico? Ciertamente, desde fuera de la historia, puesto que luego será aplicado a la historia; entonces debe ser deducido especulativamente, por la vía meramente especulativa, en vez de ser el resultado de la generalización de la experiencia histórica. Volvemos a hallarnos ante una filosofía especulativa, justamente en el sentido de la filosofía tradicional. Pero entonces nos hallamos fuera del marxismo, que apunta sus armas precisamente contra la filosofía

[24] Antonio Gramsci. *Ibid.*, pp. 135-136.

especulativa, que la considera ideología y piensa en sí misma como la superación de la filosofía especulativa, como en una concepción del mundo basada en la experiencia histórica. En efecto, ni en Marx ni en Engels en general, se encuentra esta distinción del marxismo en dos capítulos.

La crítica de Gramsci no golpea sólo a Bujarin, sino a toda una orientación del marxismo, que sigue pensando en un materialismo dialéctico como filosofía general, sin advertir que así, el marxismo vuelve a ser una filosofía similar a otras filosofías, una filosofía en el sentido especulativo, y no la superación de la ideología y la fundación crítica de una nueva conciencia del mundo. La otra consecuencia de una interpretación especulativa similar del marxismo, es que, al separar la categoría materia del proceso histórico, vuelve a ser una categoría metafísica. El concepto de materia sólo deja de ser metafísico, si es concebido como relación de producción y de cambio, como estructura económica, y si el carácter materialista de la concepción está fundado sobre la afirmación de una relación necesaria de las ideas con la estructura económica. Por otra parte, si la materia deja de ser el resultado del proceso histórico, en su calidad de forma de producción que caracteriza una formación económicosocial determinada, ella vuelve a ser el resultado de una abstracción intelectual, tal como lo es el concepto de materia del materialismo metafísico tradicional. Tendremos sólo la sustitución del concepto de idea por el concepto de materia, pero siempre se tratará de abstracciones metafísicas y no saldremos del campo del idealismo.

Esta es una advertencia que nos llega también de Engels en el *Anti-Dühring*.

VIII la relación entre el ser y el pensamiento

Polemizando contra el idealismo y contra el materialismo vulgar, Gramsci se encuentra con que debe afrontar el problema de la relación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser.

Ya Engels, en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* de 1886, afirma: "El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser." Y agrega: "El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, [es el] problema supremo de toda la filosofía." En otro punto de su obra dice: "los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma. . . , formaban el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo". La distinción de los dos campos es algo esquemática, y este modo de presentar la historia de la filosofía, retoma-

do después por Lenin, no tendrá una influencia positiva sobre el modo en que los marxistas afrontarán la historia del pensamiento filosófico, pero refuerza el carácter central del problema.

Refiriéndose al libro de Bujarin, Gramsci dice: "El reproche que debe hacerse al *Ensayo popular* es el de haber presentado la concepción subjetivista como aparece en la crítica del sentido común", es decir, como un absurdo. Gramsci también reprochará a Bujarin de haber recogido la concepción de la objetividad del mundo externo "en su forma más trivial y acrítica".[1]

¿Qué significa para Gramsci aceptar la afirmación de que el mundo externo tiene una realidad objetiva, que es independiente del pensamiento, del hombre que piensa el mundo externo? Para Gramsci afirmar esta existencia en sí y por sí del mundo externo, independiente del sujeto que piensa, significa caer en el misticismo y en la teología. Cuando el sentido común mantiene que la objetividad existe independientemente del pensamiento que la piensa, permanece todavía en el cauce del pensamiento religioso tradicional, que supone que el mundo existe porque hay un creador, de manera que el hombre se encuentra ante el mundo externo en cuanto éste es un mundo creado.

Gramsci invierte, como se ve, el planteamiento de Engels. Para Engels hay idealismo cuando se concibe el pensamiento como creador de lo real y, por lo tanto, es el idealismo el que aparece emparentado con la teología y con la creencia en la creación: Dios-pensamiento crea el mundo. El concepto de la creación está pues, para Engels, de parte del idealismo.

Para Gramsci, en cambio, el concepto de creación está de parte del materialismo vulgar; es el materialismo vulgar el

[1] Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, ed. cit.*, p. 145.

que presupone una creación y un creador. Gramsci afirma: "El concepto de "objetivo" del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre."[2] Y se pregunta, ¿cómo se puede afirmar una objetividad que exista fuera del hombre? ¿"Quién juzgará de tal objetividad?"[3] Y, por consiguiente ¿cómo podrá fundarse esta objetividad? Gramsci busca la respuesta a estos problemas en una afirmación de Engels, donde éste afirma que "la unidad del mundo consiste en su materialidad, demostrada por el... largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales".[4] Para Gramsci es preciso partir de esta afirmación de Engels, que fundamenta la objetividad en las ciencias y en la filosofía en un proceso del pensamiento. Este es para él el germen de la concepción justa, "porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva".[5] Es preciso recurrir al sujeto y a su historia para fundamentar la objetividad.

Por consiguiente, para Gramsci, lo objetivo es objetivo para el hombre, es objetivo en cuento se ha vuelto tal, en cuanto es aceptado por todos como verdad. En realidad, lo objetivo es lo universal-subjetivo, lo universalmente aceptado por los sujetos. Quiere decir que universal-subjetivo y objetivo no están separados para Gramsci.

Ante estas formulaciones, se plantea de inmediato un problema: ¿No cae Gramsci en el idealismo? Yo creo, y por otra parte esta es una opinión bastante difundida, que Gramsci en algunas de sus formulaciones cae en el idealismo. En efecto, cuando reitera la afirmación de Engels (que la unidad del mundo consiste en su materialidad y que esta materialidad está demostrada por la historia de la ciencia y del

[2] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 146.

[3] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 145.

[4] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 145-146.

[5] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 146.

pensamiento), no tiene suficientemente presente que, según Engels, la historia del pensamiento y de la ciencia demuestra el carácter material y la unidad del mundo, pero que lo demuestra como algo que existe y que preexiste al conocimiento de las ciencias y de la filosofía. Para Engels, no son la ciencia y la filosofía las que fundan la materialidad del mundo, sino que ellas simplemente toman conciencia de la misma.

Quisiera ahora hacer una tentativa —y nada más que una tentativa— para ver dónde cae Gramsci en un equívoco. Es justa por cierto, esta preocupación de Gramsci por no separar el sujeto y el objeto, por ver su reciprocidad entre la situación objetiva, histórica y la acción del sujeto revolucionario que interviene en la situación y la modifica. Es justa la preocupación de Gramsci de no caer por un lado en el subjetivismo idealista que anula la objetividad y, por otro lado, en el materialismo vulgar y metafísico, que anula la función del sujeto.

Pero cuando Gramsci encara este problema en el terreno de la máxima abstracción teórica, en el terreno de la filosofía, sus formulaciones pecan de idealismo. (No olvidemos, sin embargo, que los suyos son apuntes y no escritos definitivos.)

Me parece que Gramsci identifica el objeto con la realidad, lo que por otra parte es bastante corriente. Marx utiliza dos términos para indicar el objeto en su primera tesis sobre Feuerbach: el término *Gegenstand* (o sea lo que está frente) y el término *Objekt*, de *obicere*, o sea lo que proyectamos fuera de nosotros como realidad objetiva. Afirma que el sujeto se objetiviza en la praxis. Afirma también que el objeto no puede ser separado del sujeto y confirma así el carácter creador del conocimiento que el idealismo había afirmado de un modo puramente abstracto. Pero Marx, quizá con una formulación que no es madura aún, ni está todavía perfectamente articulada, tiene presente la distin-

ción entre lo que está ante nosotros, independientemente de nosotros *(Gegenstand)*, y lo que objetivamos (*Objekt*).

No es posible pues, según mi manera de ver, identificar el objeto con la naturaleza, o realidad existente en sí y por sí. No se puede porque si se identifica objeto y naturaleza, debe también identificarse sujeto y pensamiento y se vuelve así al dualismo de los dos términos, propio de la filosofía tradicional. Es verdad en cambio que el hombre es un ser natural, resultado de un proceso de la naturaleza, y que el pensamiento es una actividad natural, resultado también de un proceso natural. Es verdad pues, que el pensamiento es natural y real como toda otra realidad, aunque en su forma específica. El pensamiento es objetivo y subjetivo al mismo tiempo. Es objeto por cuanto se estudia, y sujeto por cuanto se estudia a sí mismo o a otros objetos. Con esto quiero decir que la distinción entre sujeto y objeto es de orden gnoseológico, metodológico. Es preciso entonces distinguir entre objeto *(Objekt)* y realidad *(Gegenstand)*, según la distinción marxiana.

En este punto viene Lenin en nuestra ayuda, en particular con *Materialismo y Empiriocriticismo*, el cual, sin embargo se mueve, en general, en sentido distinto –en el sentido de un realismo criticable–, cuando dice: "La contradicción entre materia y conciencia no tiene significación absoluta, sino sólo dentro de los límites de un marco muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los lindes de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal contraposición no suscita duda alguna." La oposición entre sujeto y objeto es relativa; la hacemos sólo cuando encaramos el problema del conocimiento, para afirmar que el objeto precede al sujeto, que si no existiese antes el objeto a conocer, el sujeto, no podría conocerlo. Pero, en realidad, nos dice Lenin, esta distinción es de lógica gnoseológica, y no ontológica.

Me parece también que si se exagera se convierten en esencias autónomas e independientes al objeto y al sujeto, se cumple una operación metafísica, porque se transforma en esencia aquello que no lo es; y no lo es por la relatividad de los dos términos. Los idealistas elevan a esencia solamente al sujeto y hacen del pensamiento el fundamento de todo lo real. Los materialistas tradicionales elevan a esencia sólo el objeto y anulan la función del sujeto. Unos y otros caen en la metafísica y llegan a un callejón sin salida.

Es necesario en cambio, ir a la afirmación de una realidad que el pensamiento no crea, y de la cual también el pensamiento forma parte, una realidad que el pensamiento conoce. Que conoce, sin embargo, no en su unidad indistinta, sino especificando en esta realidad los objetos, es decir, los momentos que él objetiviza, y que objetiviza en función de la praxis.

Para explicarme de la manera más simple; es evidente que nuestros sentidos –para partir del momento más elemental de la conciencia– toman sólo una pequeña parte de la realidad que nos circunda y la toman, por cierto, de un modo muy distinto que los otros animales. Nosotros recogemos, de lo que nos circunda, aquello que afecta nuestra praxis de hombres, nuestro modo de comportarnos en la naturaleza: la necesidad de procurarnos los alimentos, de defendernos del peligro, etcétera.

Esto no significa que lo que objetivamos sea puramente subjetivo, que no tenga un fundamento real. Sin duda es real, pero se trata de una realidad traducida por el sujeto, según los fines de la praxis. Nuestro oido traduce en sonido, por ejemplo, una vibración. Más aún, nuestro oido no percibe sonidos que percibe el oido del perro, nosotros no captamos olores que capta el olfato del perro. Tenemos, en efecto, funciones distintas, una relación con la naturaleza que es distinta, una praxis que es distinta. Esto no quita nada a la objetividad de nuestro conocimiento; pero es evi-

dente que nuestro conocimiento no consiste en recibir todo lo que está alrededor, sino una elección, una intervención y especificación de lo que nos sirve objetivamente, según un proceso que se vuelve siempre más complejo, y que supera cada vez más los datos inmediatos de los sentidos, valiéndose, a los fines del conocimiento y de la praxis, de instrumentos que van mucho más allá de la capacidad cognoscitiva de los sentidos. El hombre individualiza en la realidad *(Gegenstand)* que tiene ante sí, en la que está inmerso y de la que forma parte, objetos *(Objekt)* que afectan su *praxis* y cuyo grado de objetividad, de correspondencia con lo real, se prueba en la praxis misma. Me parece que así se puede marchar hacia la defensa de la independencia de lo real, no caer en el idealismo y, al mismo tiempo, defender el carácter activo del sujeto. Se vuelve pues a la primera tesis de Marx sobre Fevalerbach, a su esfuerzo por recuperar el lado activo del conocimiento sin anular la independencia de lo real.

Lo que a mí me parece una caida de Gramsci en el idealismo, cuando llega a las formulaciones teóricas más generales, no es solamente el fruto de su formación, de su matriz crociana, sino que es también una reacción ante el materialismo vulgar, que anula la función del sujeto, la iniciativa política, la praxis revolucionaria. Creo que Gramsci trata de hacer emerger la función del sujeto, hasta el punto de caer en el idealismo, justamente porque quiere mantener firme el concepto de hegemonía, que no es concebible sin la iniciativa del sujeto.

Gramsci y la filosofía de Lenin

Por eso es interesante observar cómo en estos pasajes, Gramsci se situa frente a Lenin. Critica directamente el ensayo sobre el materialismo histórico de Bujarin, pero en realidad la suya es también una crítica a *Materialismo y Em-*

piriocriticismo de Lenin. En esta obra, Lenin, que se considera en filosofía "un marxista de base", como dice, y no un especialista, se empeña en un durísima batalla contra la corriente de los empiriocriticistas, presentes también en un ala de los bolcheviques.

La tesis del empiriocriticismo es que se debe partir de la *experiencia pura*. El dato que tenemos frente es solamente la experiencia, y para encararla no tenemos otra cosa que nuestra percepción. Presuponer algo más allá de la experiencia o antes de la experiencia es caer en la metafísica. Es necesario pues, evitar la falsa alternativa entre físico y síquico, entre materia y espíritu, entre sujeto y objeto, entre experiencia externa y experiencia interna. Se trata de una recaída, de un lado, en el agnosticismo kantiano y de otro, en el idealismo de Berkeley (*esse est percipi,* ser significa ser percibido). Tal tendencia pone claramente en peligro la objetividad, el concepto de una realidad que existe objetivamente fuera de nosotros, que debemos conocer y sobre la cual debemos intervenir.

Esta posición golpea un elemento esencial del marxismo: la noción de formación económica regulada por leyes que son inmanentes e independientes de la voluntad humana, que el hombre conoce de la misma manera como se conocen objetivamente las leyes de la naturaleza. En esta concepción, el concepto mismo de clase y de lucha de clases se vuelve subjetivo. Este es el peligro que Lenin quiere enfrentar, movido ante todo por una preocupación política.

Se dan en Lenin, en la polémica contra los empiriocriticistas, algunas afirmaciones que quiero recordar: ". . .fuera de nosotros existen cosas. Nuestras representaciones y sensaciones son imágenes de las cosas". El conocimiento es *reflejo,* o mejor aún, *representación.* Representación de una realidad objetiva que existe independientemente de nosotros y que existiría tal como es, aunque no existiéramos nosotros. Hay pues, una relación inmediata entre sujeto y

objeto, no hay transformación de lo real en relación con el sujeto. "El momento activo del conocimiento se derrumba en este planteamiento de Lenin. En otro punto dice: ". . .Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero es *incondicional* la existencia de esta verdad, es una cosa incondicional que nos aproximamos a ella." Existe pues, la verdad absoluta, que nosotros no conocemos en su totalidad y de manera absoluta, pero a la cual nos acercamos. Pero esta verdad absoluta existe en sí e independiente de nuestro conocimiento.

Postular una verdad absoluta que existe independientemente de nosotros, es caer en una especie de platonismo. Aquí se revela el idealismo que está detrás del realismo, en la afirmación de que nuestra conciencia no es otra cosa que el reflejo de lo real. Sin embargo, aquí Lenin cae simplemente en una ingenuidad en la formulación teórica; quiere decir en verdad, que hay una realidad que nosotros podemos conocer y que conocemos en un proceso histórico que se acerca siempre más a un completo y profundo conocimiento de la misma. Como quiera que sea, en la formulación leniniana la verdad deja el resultado de una relación entre el sujeto y el objeto. Es evidente que esta verdad absoluta, que existe independientemente, es una verdad que se contempla porque existe en sí misma, no es resultado de la relación entre el sujeto y el objeto y, por consiguiente, tampoco de la acción del sujeto. Si es así, si hay una verdad absoluta que existe independientemente, cae la segunda tesis de Marx sobre Fuerbach, cuando dice: "La cuestión de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva, no es una cuestión teorética, sino una cuestión práctica. En la praxis el hombre debe comprobar la verdad, es decir la realidad y el poder, el carácter inmanente de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o no realidad del pensamiento, aislada de la praxis,

es una cuestión meramente escolástica." Lo que significa para Marx, que no hay verdad en sí y por sí, separadamente del sujeto, a la que debemos contemplar y adecuarnos porque, en este caso, la cuestión de la verdad o no verdad del pensamiento humano volvería a ser una cuestión teorética. No, la verdad se afirma en la praxis y en la capacidad transformadora de la praxis. Mientras tanto, la praxis es válida cuando logra intervenir en la realidad y transformarla, y demuestra su propia validez en su capacidad revolucionaria. Por consiguiente, no existe verdad según esta afirmación, fuera de la relación entre el sujeto y el objeto. Este fondeo de la verdad en la praxis me parece alejado de la afirmación de Lenin de una verdad independiente, en sí y por sí.

Pero hay que recordar el camino que recorrerá Lenin desde *Materialismo y Empiriocriticismo* hasta los *Cuadernos filosóficos* (1916), afrontando y profundizando el estudio de la *Lógica* y de la *Fenomenología* de Hegel. En los *Cuadernos filosóficos* rebate el carácter reflejo del conocimiento, ve el proceso del conocimiento como un desarrollo dialéctico, y por consiguiente capta mejor la complejidad del proceso cognoscitivo. Mientras en *Materialismo y Empiriocriticismo* afirma que el idealismo es la filosofía de las personas que no están en su sano juicio, en los *Cuadernos filosóficos* ve en el hegelismo el punto más alto alcanzado por la filosofía burguesa y el punto en que ella se aproxima al materialismo, precisamente a través de la comprensión del proceso dialéctico.

La relación Hegel-Marx no fue profundizada totalmente por Lenin, pero Lenin intuye aquí de un modo nuevo el valor de la dialéctica hegeliana. Personalmente sostengo que no se puede limitar el conocimiento al reflejo, ya que de este modo se lo confina demasiado estrechamente en el ámbito de la percepción sensible. Pero cuando digo esto no quiero, en efecto, negar que el conocimiento parta del reflejo sensible. Si lo negase, negaría la realidad objetiva y caería

en una posición idealista. Me parece, sin embargo, que se puede decir que el reflejo sensible no es más que el primer momento del conocimiento, el que nos da la apariencia del fenómeno, de manera que sólo negando y superando dialécticamente la percepción sensible, el reflejo, superamos la apariencia y captamos la esencia del fenómeno. Y esto, según la afirmación de Marx, para quien "toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente".[6]

Gramsci, que de Lenin conoce como máximo *Materialismo y Empiriocriticismo*, dirige su polémica al planteamiento de esta obra de Lenin. Gramsci retoma sobre todo el Lenin de *¿Qué hacer?* el Lenin de la teoría del partido, de la función del sujeto como elemento activo; el Lenin de *Dos tácticas de la socialdemocracia rusa*, que elabora el concepto de hegemonía, de la intervención activa del partido en el proceso revolucionario. Es el Lenin que valoriza la función del sujeto y que reprochará a los mencheviques haber rebajado al materialismo histórico, porque no comprenden la función de los partidos que intevienen en la situación objetiva y cambian. Es a este Lenin, de la relación sujeto-objeto, realidad e iniciativa. Lo dice, por los relieves críticos que debe mover hacia las posiciones puramente filosóficas de Lenin, pero también por el modo en que concibe la relación entre filosofía y política, entre filosofía e historia.

Todavía sobre el historicismo

Llegamos a otra gran cuestión: el *historicismo* de Gramsci. Conviene hacer un poco de historia del concepto. Es frecuente que se haga remontar el historicismo hasta Hegel, quien poniendo a la *idea* como fundamento de la realidad

[6] Carlos Marx. *El Capital*, ver nota 12, capítulo II.

y habiendo concebido la *idea* como algo que se desarrolla dialécticamente, concibió todo lo real como desarrollo y sustituyó la *idea* como inmovilidad, invariabilidad del *dios* tradicional, por el concepto de la *idea* como contínuo devenir dialéctico. La historia del mundo, la historia del pensamiento, para Hegel, no es sino la historia del devenir de la *idea*; todo es historia, historia que opera a través de las contradicciones y la superación de las contradicciones mismas.

También el marxismo es considerado como una corriente del historicismo, por lo menos en una serie de textos de historia de la filosofía contemporánea. Pero cuidado, ni Hegel, ni Marx, ni Engels definen como *historicismo* su concepción. Tampoco Lenin define al marxismo como historicismo. Lenin habla del historicismo brevemente, sólo en dos puntos; en uno, por ejemplo, cuando reprocha al economista Rodbertus no tener en sí "un grano de historicismo", ya que trata de la agricultura en general, mientras que no existe una agricultura en general, sino siempre *esta* agricultura, histórica y geográficamente determinada. Pero Lenin se refiere ante todo a la necesidad de tener el sentido de la historicidad concreta.

En cambio es Gramsci quien habla del marxismo como *historicismo* y el que hace del marxismo el historicismo más verdadero y consecuente. De este modo, Gramsci atribuye al marxismo un término que nació fuera del marxismo, precisamente en una corriente filosófica alemana, que se afirmó hacia 1880 y cuyos exponentes son Dilthey, Max Weber, etcétera.

Mientras en la concepción de Hegel se establece una íntima unidad entre sociedad y naturaleza, ya que la naturaleza es la objetivación de la idea, y la idea es el fundamento de todo lo real; mientras en Marx hay una estrecha relación entre sociedad y naturaleza, por cuanto el trabajo realiza la mediación entre la sociedad humana y la natura-

leza y, además, la sociedad humana no existiría si no hubiese esta relación con la naturaleza, los historicistas alemanes en cambio, contraponen naturaleza y sociedad, estableciendo entre ellas un dualismo. Hay en esto una reanudación del kantismo. La historia no pertenece a la naturaleza; las leyes de la naturaleza son inmutables. La historia en cambio es propia de la sociedad; sólo lo social es histórico y sólo lo histórico es al mismo tiempo social. Tenemos pues dos tipos de ciencia: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, como ciencias de la historia. Las ciencias de la naturaleza no son historicistas; las ciencias del espíritu son ciencias historicistas, ciencias de la historicidad. Este dualismo se opera porque desaparece la mediación del trabajo. Cuando se afirma que la economía política es una ciencia del espíritu, no se ve que la economía es el momento en que el espíritu, o más exactamente, la sociedad humana, se pone en relación con la naturaleza y que no existe actividad económica del hombre sino en relación con la naturaleza.

Para los historicistas la estructura económica ya no es la que explica la totalidad social y el devenir de la sociedad, las formaciones económicosociales. Para Marx Weber, por ejemplo, la economía es uno de los elementos que explican la historia, un elemento importante por cierto, pero uno entre otros. Si se tiene en cuenta la obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se ve que afirma agudamente que la ética y la concepción teológica protestante, que privilegian la gracia en detrimento del libre albedrío, conducen a mirar el éxito económico no como el resultado del libre albedrío, de la libre iniciativa, sino como algo más: el signo de la gracia divina. La ética protestante por eso, esconde, enmascara inconcientemente en el concepto místico de la gracia lo que en realidad es cruda, despiadada y desnuda iniciativa económica del mercantilismo.

Esta concepción protestante es, para Max Weber, uno de

los elementos constitutivos del "espíritu del capitalismo", y es el "espíritu del capitalismo" el que explica el desarrollo del capitalismo. El "espíritu del capitalismo" no es pues un resultado del desarrollo de la economía mercantil, sino que en realidad el capitalismo es el resultado del "espíritu del capitalismo".

No todos los historicistas consideran abolido el concepto de *estructura,* pero la estructura pertenece al espíritu, es propia de la cultura y sólo en ese sentido es propia de la historia. No se trata ya de la estructura económica, resultado del trabajo, de la mediación entre la vida social y la naturaleza sobre la que puede elevarse la historia "espiritual" de la humanidad.

Es curioso observar que no existe una gran opción entre el historicismo y el estructuralismo actual, no obstante lo que se afirma. En efecto, el moderno estructuralismo sí investiga la estructura, pero no en la economía. La investiga en el lenguaje (De Saussure), en la cultura (Levi-Strauss). No afirmo que ello sea equivocado; existe desde luego una estructura del lenguaje que no puede ser ubicada en la superestructura y menos aún en la base económica; existe una estructura de las superestructuras. Pero si se capta la estructura sólo en la superestructuras se separa la estructura de la base económica y tenemos entonces otras tantas estructuras independientes de la base económica, independientes del devenir económico, y la noción de estructura queda separada de la noción de proceso. Realizamos una separación entre *sincrónico* y *diacrónico* que, siendo útil en ciertos casos en el plano metodológico, resulta peligrosa cuando se hace orgánica. Si se separa orgánicamente la sincronía de la diacronía y se privilegia la sincronía, se separa la estructura del devenir histórico, del proceso.

En Marx, *praxis y estructura* no aparecen nunca separadas. No es casual que afirme en los *Gründisse* que el capitalismo no es tanto una estructura como un proceso. De

hecho, ve en la estructura capitalista el resultado de un proceso, la ve siempre en su desarrollo, según el método *genético-estructural,* que le es propio y no sólo según el método estructuralista.

En el estructuralismo actual hipostatizado, la estructura resulta cualquier cosa que existe por sí. Toda la noción de progreso, de desarrollo histórico, desaparece.

Para Dilthey la estructura es "un orden en el que los hechos síquicos están conectados entre sí por una relación interna".[7] Ahora bien, esta referencia a un orden en que los hechos síquicos están conectados entre sí por una relación interna, esta definición del concepto de estructura realizada por el historicista Dilthey, es absolutamente idéntica a la noción de *sistema*, traducida luego como estructura, que De Saussure usa para la lengua. No hay contradicción entre historicismo y estructuralismo desde este punto de vista.

Entre el historicismo alemán y el marxismo, en cambio, no hay conciliación posible. No sólo por los motivos que he recordado, sino también por otra razón. Tomemos una afirmación de Meineke: "El primer principio del historicismo consiste en la sustitución de una consideración generalizada y abstracta de las fuerzas históricas, por la consideración de su carácter individual." El historicismo afirma la originalidad y la irrepetibilidad de todo acontecimiento histórico, de todo proceso histórico y, por consiguiente, la imposibilidad de reducirlo a principios generalizadores. Meineke comprende que con esto llega a la negación de la existencia de leyes históricas y se preocupa por afirmar que tales leyes existen. Pero, en realidad, no fundamenta la posibilidad de dichas leyes; lo que resulta de su planteamiento es el hecho de que todo evento histórico es absolutamente irrepetible.

[7] Dilthey. *Crítica de la razón histórica*, Einaudi, Torino 1954.

El marxismo refuta una concepción del devenir social, de las fuerzas histórico-humanas, que sea tan generalizadora como para poder especificar todas las leyes del devenir histórico. Para Marx el problema es definir las leyes específicas de cada formación económicosocial. Estas leyes, sin embargo, existen y existe una estructura propia a toda formación económicosocial. En toda formación económicosocial hay un elemento de repetición, la *reiterabilidad* de la que habla Lenin. Lenin subraya que cuando el marxismo habla de formación económicosocial y especifica su estructura, define también aquellas leyes que determinan el pasaje necesario de la sociedad humana de una a otra formación económicosocial.

El marxismo siempre emplea la noción de estructura no para reducir todos los hechos a la estructura y disolverlos en ella, sino que emplea la noción de estructura para comprender mejor la concreción del hecho histórico y para llegar a lo concreto del evento histórico. Marx también afirma que los hechos históricos son irrepetibles como hechos históricos concretos. En este sentido recordamos el *18 brumario de Luis Bonaparte*, donde dice que las grandes vicisitudes de la historia se producen una primera vez como tragedia y una segunda como comedia. No hay repetición de los mismos hechos históricos, pero existe una base estructural común a diversos hechos históricos. Y éstos no son comprensibles si no se tiene en cuenta esta estructura. Pero si se permanece encerrado en la estructura, no se llegará nunca a la concreción de la historia. Para Marx, el concepto de estructura está en función de la concreción de la historia. Por último, en la Introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política*, Marx afirma que el análisis económico debe partir de determinaciones abstractas (valor, plusvalía, mercancía) para desembocar en lo concreto, que es la unidad de lo múltiple.

El método de Marx parte de nociones estructurales, de

categorías estructurales fundamentales, y de estas determinaciones abstractas llega luego a lo concreto, a toda la complejidad y diversidad de lo concreto. No se trata de la historia en función de la estructura, repito, sino de la estructura en función de la historia. En el actual estructuralismo en cambio (no hablo de la lingüística), la historia se concibe en función de la estructura; la historia queda anulada en la estructura.

Si se lee una obra histórica de Marx, como por ejemplo el *18 brumario* o *La lucha de clases en Francia*, se ve que él explica la historia rehaciéndose en la estructura capitalista soterrada bajo los acontecimientos, pero también mediante el análisis de las fuerzas políticas, el análisis de cada personalidad y de las funciones que desempeñan.

Sin embargo, a diferencia del historicismo alemán, para el marxismo existen en la concreción histórica una serie de elementos que se repiten –leyes, estructuras– y que permiten comprender todos los elementos que componen cada acontecimiento histórico. O sea, existe la posibilidad de una fundación científica de la historiografía, de la sociología, del estudio de la sociedad y de su devenir. No veo cómo pueda existir en el historicismo alemán de tipo clásico, esta posibilidad de fundamentación científica. En este sentido el marxismo evita el peligro del relativismo que en cambio acecha al historicismo alemán.

La concepción de Croce se desarrolla en el clima cultural europeo al que pertenece el historicismo alemán, pero conduce a un historicismo de otro tipo. Se trata de un historicismo que se remite directamente a Hegel y en el cual no existe dualismo entre naturaleza y espíritu. Para Croce la naturaleza es espíritu, y más aún, mientras para Hegel en el devenir del espíritu, más exactamente de la idea, existe como momento necesario e indispensable, la naturaleza, en Croce la presencia de la naturaleza queda anulada en los *distintos* del espíritu.

El peligro del relativismo amenaza también al historicismo crociano. En efecto, si toda la realidad es espíritu, para Croce, y si el espíritu es historia, si la historia es espíritu, si, en suma, hay identidad entre historia y espíritu, hay identidad entre historia y racionalidad, todo lo que es histórico es también racional y por consiguiente, justificable. Al mismo tiempo todo está relativizado, ya que en esta entidad difusa, indistinta que es el espíritu, los hechos se anulan y, sobre todo, se anulan las diferencias de clase, la posibilidad de un juicio de clase.

Como se ve, el historicismo es un término que tiene una historia compleja y por ello, significados complejos.

IX filosofía, historia, política

Gramsci considera la afirmación de que toda la realidad es historia como el punto más avanzado a que llega el crocianismo, el punto en el que el marxismo puede establecer en forma más provechosa su enfrentamiento con aquél. En efecto, esta afirmación (que no existe realidad fuera de la historia y que la historia es la historia de lo real) es precisamente una afirmación típica del marxismo, siempre que la historia no se reduzca a la mera historia social, sino que también se entienda por historia a la historia natural.

El punto de contacto entre el marxismo y el crocianismo es el criterio de inmanencia, el rechazo de toda referencia a lo trascendente. Para el marxismo, la explicación de la historia se encuentra en las leyes inmanentes a la propia historia del hombre, en la economía, en un elemento, pues, que es totalmente interno a la historia humana. En este sentido, el mismo marxismo afirma que toda la realidad es historia, historia social y natural.

Ya el joven Marx, en los *Cuadernos económico-filosóficos* de 1844, antes de acercarse a su propia concepción de la naturaleza, decía: "Puesto quc toda la llamada historia

universal no es sino la procreación del hombre a través del trabajo humano. . . él posee la prueba visible, irrefutable de su nacimiento a través de sí mismo, de su proceso de ser." He aquí, pues, que toda la historia es explicada de modo inmanentista: el hombre encuentra su origen en el trabajo, el hombre se crea a sí mismo por medio del trabajo. Es una afirmación de Marx, según la cual el hombre se distingue de los otros animales en que crea los instrumentos para su trabajo y se provee de los víveres no de modo inmediato, con su propio cuerpo, sino a través de la inteligencia que crea los instrumentos de trabajo. "Puesto que la existencia real del hombre y la naturaleza se ha hecho práctica, sensorial y perceptible –puesto que el hombre se ha hecho para el hombre como el ser de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre como el ser del hombre–, la cuestión del ser enajenado, acerca de un ser por encima de la naturaleza y del hombre. . . se ha hecho imposible en la práctica"; resulta pues imposible e insensato plantear la cuestión de la hipótesis de dios, resulta absurdo recurrir a categorías trascendentes. Toda la historia tiene una explicación rigurosamente inmanentista.

El historicismo crociano, en cambio –afirmando también la inmanencia de lo real, ya que el espíritu nunca es sino el devenir histórico, precisamente porque pone como totalidad histórica al espíritu, es decir, un principio abstracto, metafísico, teológico, nos propone en realidad un falso historicismo, un historicismo inconsecuente; nos propone un falso inmanentismo. Este historicismo en Croce no es consecuente, y su concepción de la historia, dice Gramsci, es especulativa porque explica la historia misma recurriendo a un principio abstracto, precisamente especulativo. Gramsci afirma: "La filosofía de Croce sigue siendo especulativa y en ella no sólo hay una huella de trascendencia y de teología, sino que es toda la trascendencia y toda la teo-

logía, apenas liberadas de la más tosca corteza mitológica."[1]

En contraposición a la concepción especulativa de Croce, el marxismo, en cambio, dice Gramsci, "deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en cuanto despojada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad, convertida en puro humanismo. Si el concepto de estructura es concebido especulativamente, se convierte por cierto en un "dios oculto"; (como reprochaba Croce al marxismo) pero la verdad es que no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales se mueven y obran los hombres reales, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la filología y no de la especulación".[2] Se trata pues de concebir la economía como lo que es: el resultado de un proceso histórico del hombre que trabaja, de la formación de determinadas fuerzas productivas, de determinadas relaciones de producción.

Todavía agrega Gramsci: "La filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología, aun en su última encarnación especulativa; el historicismo crociano permanece aún en la fase teológico-especulativa." Gramsci habla así de historicismo absoluto a propósito del marxismo. Mientras el de Croce –puede decirse– es un historicismo inconsecuente, en cuanto en realidad persiste la categoría de espíritu, el marxismo es *historicismo absoluto*, lo que significa historicismo consecuente, que no deja huella de trascendencia y que todo lo vuelve a la inmanencia del proceso histórico.

En efecto Gramsci dice: "El inmanentismo hegeliano

[1] Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Ed. cit.*, p. 190.

[2] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 191.

resulta historicismo, pero hay historicismo absoluto sólo con la filosofía de la praxis: historicismo absoluto y humanismo absoluto."[3]

Humanismo absoluto en el sentido que afirma la centralidad del hombre en el proceso histórico, precisamente porque el hombre se hace a través del trabajo, y por medio del trabajo da lugar a las fuerzas productivas, a las relaciones de producción y a las correspondientes superestructuras.

Aquí el término de historicismo absoluto significa, me parece, historicismo consecuente. Pero se puede sostener que Gramsci habla de historicismo absoluto también en otro sentido: cuando afirma que historia y filosofía se identifican. Hemos visto ya aquel pasaje en que dice que, escindida de la historia y de la política, la filosofía no puede ser sino metafísica, mientras la gran conquista del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis es, precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia. Es un pasaje que merece ser analizado más atentamente por cuanto no se ha hecho hasta ahora.

Puede aceptarse por cierto que la filosofía, escindida de la historia y de la política, se convierte en metafísica; puede aceptarse la afirmación de que la teoría no es otra cosa que la conciencia de la experiencia histórica. Es la experiencia histórica que se hace lúcida para sí misma, transparente para sí, que se autocomprende al nivel de la abstracción científica totalizante.

Se plantea un problema delicado: ¿qué decir de la ciencia? ¿Es ella también conciencia de la experiencia histórica? Y, ¿en qué medida? No quiero encarar este problema, quiero sólo recordar que para el marxismo la relación del hombre con la naturaleza y por consiguiente la relación ciencia-naturaleza, es una relación histórica, porque está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y

[3] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 193.

de las relaciones de producción. El hombre se pone en relación con la naturaleza para conocerla (ciencia), y para transformarla (tecnología), según el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas es consecuencia de una determinada relación con la naturaleza que lo estimula. Así, las relaciones de producción estimulan y condicionan el desarrollo de las fuerzas productivas. Pensar pues en un desarrollo sin relación con las fuerzas productivas y las relaciones de producción es una insensatez. Esto naturalmente no quita nada a la validez de las adquisiciones científicas. Si decimos que en determinado grado de desarrollo de la economía, de desarrollo de la economía, de desarrollo del trabajo, nace la física de Galileo, la encuadramos en aquellas relaciones de producción, en aquel desarrollo de las fuerzas productivas, pero no por eso decimos que las leyes establecidas por Galileo dejan de ser válidas cuando la economía pasa a un estudio superior. No decimos eso, pero vemos el nexo entre aquella investigación científica y el desarrollo de las relaciones de producción. En este sentido tenemos una historicidad en la relación entre ciencia y naturaleza, entre sociedad y naturaleza. Pero sin profundizar estas cuestiones epistemológicas, creo no obstante que se debe aceptar la afirmación de que la filosofía escindida de la historia se transforma en metafísica.

Indicado así el nexo íntimo entre historia y filosofía, ¿debemos proseguir hasta su identificación?

Me parece encontrar aquí la persistencia de posiciones idealistas que hemos constatado en Gramsci cuando se aventura en teorizaciones filosóficas más generales, siendo en cambio muy distinto cuando explora fenómenos históricos, sociales y culturales.

En efecto, afirmar la identidad de la filosofía con la historia, significa afirmar la identidad entre la conciencia y la realidad (la teoría o filosofía es conciencia y la historia

es realidad). Afirmar la identidad entre conciencia y realidad es sin duda, caer en una posición idealista. Otra cosa es afirmar la conexión estrecha y la unidad dialéctica entre conciencia y realidad.

Esta afirmación de Gramsci –rectificada en su formulación más estrechamente filosófica, sustituyendo la noción de identidad por la de nexo dialéctico– tiene el mérito de historificar la teoría, la conciencia, y verla en relación con el devenir histórico. Retomamos al concepto de totalidad que Gramsci no utiliza desde el punto de vista terminológico, pero que está en la base de su concepción. Volvemos así al comienzo de las lecciones, cuando nos afirmábamos sobre la noción de formación económicosocial como totalidad social.

La teoría o la conciencia son totalidad en cuanto tratan de concebir lo real de modo unitario y orgánico. La conciencia del hombre es siempre totalizante, porque trata de tener una visión unitaria total. Creo que la afirmación de que la conciencia es totalizante no es propia sólo del idealismo, sino también del marxismo. En este punto, sin embargo, se trata de ver si entre la totalidad de la conciencia y la totalidad social, existe una identidad. Gramsci afirmaría que sí, si nos atenemos a sus tesis de la identidad entre historia y filosofía. En Marx, según yo lo veo, se encuentra en cambio una proposición muy indicativa en los *Gründisse,* donde afirmaba: "En cuanto pues, todo este movimiento (social) aparece como proceso social, y en cuanto los momentos singulares tienen como origen la voluntad conciente y los intentos particulares de los individuos, la totalidad del proceso aparece como un contexto que surge espontáneamente. Se produce, por cierto, del choque recíproco de los individuos concientes, pero no se encuentra en su conciencia ni éstos lo compendian como un todo." Es decir, si el proceso social está determinado por la acción y los intereses de los hombres, cada uno de los cuales actúa concientemente con

un objetivo determinado, el resultado, sin embargo, es una realidad social que obedece a leyes objetivas, las leyes económicas, que son independientes de la voluntad subjetiva de los hombres, aunque es el trabajo de los hombres el que crea la economía y por consiguiente realiza la formación económicosocial. Así pues, los hombres, que crean la sociedad, se encuentran luego ante una sociedad que no dominan, cuyas leyes desconocen o conocen de manera incompleta y por consiguiente, ante una totalidad que es objetivamente exterior y a la que no logran compendiar enteramente en su propia conciencia.

No hay pues identidad entre realidad y conciencia; no hay identidad entre totalidad social y totalidad de la conciencia o totalidad de la teoría. Hay en cambio un esfuerzo de la teoría por llegar a la totalidad de lo real. La teoría se esfuerza constantemente por construir su totalidad y aferrar en su propia totalidad la totalidad efectiva de lo real. Pero cada vez que la teoría se enfrenta con la realidad a través de la praxis, la teoría entra en crisis, se ve obligada a verificarse, a corregirse, a desarrollarse y a veces debe negarse.

Me parece que esta afirmación de la permanente reciprocidad dialéctica y de tensión dialéctica entre la totalidad de la conciencia (o la totalidad de la teoría) y la totalidad de lo real, es la que distingue la concepción marxista de la totalidad, de la concepción idealista.

También aquí Gramsci establece una relación de identidad: *la política es filosofía y la filosofía de cada uno se encuentra en su política.* Esta afirmación es justa: no hay duda que en la acción de cada individuo se concreta lo que es su filosofía efectiva. Aunque el individuo crea sustentar otra filosofía, esto sólo significa que no tiene conciencia de su filosofía real, que no existe en él la unidad de teoría y praxis. Igualmente es verdad que toda filosofía tiende a la

praxis, aunque no lo quiera. De donde la relación entre la interpretación del mundo y su transformación. Para Marx, la transformación del mundo es el resultado de la praxis revolucionaria. Pero sería una manera equivocada de interpretar a Marx pensar que para él cuenta solamente la acción y que el momento de la interpretación no tiene valor. Para Marx los dos momentos están íntimamente ligados y este hecho cambia también el carácter de la interpretación. Lo cambia en el sentido de que una cosa es la interpretación del mundo que se hace cuando no existe el propósito conciente de cambiarlo y se piensa que la interpretación es desinteresada, no dirigida a los fines de su transformación, y otra cosa es en cambio la que se hace cuando se quiere interpretar para cambiar y cuando se construye nuestra interpretación con el objetivo del cambio. En este caso la interpretación que ya no se presenta como desinteresada, como universalmente objetiva, es en realidad más rica en capacidad objetiva que las interpretaciones aparentemente desinteresadas, porque estas últimas, cuando pretenden ser científicas y universalmente válidas, no son concientes en realidad de su carácter ideológico, no son concientes de que en verdad constituyen expresiones de una condición de clase y sufren la ilusión de su propia universalidad. La interpretación que quiere transformar, en cambio, precisamente porque sabe que parte de un punto de vista de clase, es en realidad más objetiva, menos mistificadora. Es justo pues, ver esta íntima relación dialéctica entre filosofía y política. También aquí, sin embargo, es preciso ser cautos ante la identificación, porque entre teoría y política de cualquier modo hay una mediación. Quien pensara, para dar un ejemplo, que *El Capital* puede traducirse inmediatamente en política, caería en una gran equivocación. En *El Capital* están las bases científicas para elaborar una política. Pero para pasar del análisis científico a la política concreta del proletariado en una sociedad capitalista, que está siempre

históricamente determinada, es preciso saber ver muchas otras cosas; es necesario saber cómo se especifica el capitalismo en ese momento determinado y en ese país determinado; debe conducirse el análisis de la estratificación social de dicho país, que no se reduce nunca sólo al proletariado y a la burguesía capitalista; debe examinarse los movimientos y los partidos políticos en su especificidad y concreción; debe examinarse los movimientos culturales, la influencia de la ideología; debe poderse conocer también cada personalidad política y cultural. Entre teoría y política hay una serie de mediaciones, que deben ser tenidas en cuenta.

Pero si en sus formulaciones más generales, que, sin embargo, son más ricas en verdades que en errores, Gramsci cae en proposiciones que, me parece, pueden ser criticadas, debe comprenderse que esto, por una parte se debe a su formación y por otra se debe sobre todo a la necesidad de reaccionar contra el materialismo vulgar, mecanicista. Y aún estas formulaciones que pecan de idealismo, están en contradicción con el curso real de su pensamiento, que se caracteriza por su polémica contra Croce, contra el historicismo especulativo, contra la historia ético-política; se funda sobre la investigación de la hegemonía, que es el concepto de un proceso, de un devenir histórico visto concretamente. Se funda en el análisis de lo que son los intelectuales, de sus relaciones con la clase dominante desde el punto de vista económico. También su análisis del Risorgimento, de la formación de la literatura nacional, etcétera, es de carácter materialista.

Diría que en Gramsci se verifica lo contrario de lo que ocurre con Lenin. Mientras Lenin en sus obras políticas, en *¿Qué hacer?, Las dos tácticas, Un paso adelante, dos pasos atrás,* tiene siempre en cuenta la función del sujeto revolucionario y no cae nunca en un objetivismo mecánico, hasta el punto de que reprochará a los mencheviques deformar y envilecer el materialismo histórico, porque no comprenden

la función de los partidos que intervienen activamente en el proceso histórico, luego, cuando llega a formulaciones filosóficas más generales, sobre todo en *Materialismo y Empiriocriticismo,* deja en la sombra la función del sujeto y recae, en mi opinión, en defectos de materialismo vulgar. Esto se debe también a la preocupación políticocultural de Lenin en aquel momento: la lucha contra el empiriocriticismo, contra el subjetivismo.

Guerra de posiciones y guerra de movimiento

Así, pues, Gramsci, que tiende rigurosamente al análisis de los procesos reales, por su formación cultural, por el objetivo de su polémica que es Croce, con quien el ajuste de cuentas no se realiza al mismo nivel que con el bujerinismo, cae en el defecto opuesto, en formulaciones idealistas. Pero estas contradicen la esencia más verdadera de sus investigaciones. Hasta qué punto la atención de Gramsci se vuelca siempre al análisis objetivo de los procesos, se ve bien en su definición de *guerra de posiciones y guerra de movimiento;* en la forma en que establece la relación entre el internacionalismo y la función nacional del partido, el carácter nacional de la lucha.

Como ocurre a menudo con otros términos, también el término guerra de posiciones y guerra de movimiento tiene en Gramsci dos significados; ver sólo uno de ellos significa caer en un error. El primer significado aparece, creo que también cronológicamente, a propósito de la *Historia de Europa* de Croce. Le reprochará comenzar su libro en 1815, o sea, desde el congreso de Viena, el momento de la restauración, y no ver que el 800 es hijo de la Revolución francesa. A propósito de esto dice: "En la Europa de 1789 a 1870 se ha tenido una guerra de movimiento (política) en la Revolución francesa y una larga guerra de posición de 1815 a

1870; en la época actual, la guerra de movimiento se ha desarrollado políticamente desde marzo de 1917 hasta marzo de 1921 (fin de la guerra civil en Rusia) y es seguida por una guerra de posición , cuyo representante además de práctico (para Italia), ideológico (para Europa), es el fascismo."[4] Aquí los términos guerra de movimiento y guerra de posiciones están puestos para indicar fases distintas del curso histórico y el pasaje de rápidas convulsiones del orden de clase y político de la sociedad a momentos de relativa estabilidad. (Es discutible si es justo ver el despliegue de una guerra de posiciones desde 1815 a 1870 y no definir los acontecimientos de 1848 como guerra de movimiento.) Este es pues el primer significado. Togliatti se inclina a este significado en su obra: *La formación del grupo dirigente.*

El otro significado del término "guerra de posiciones" y "guerra de movimiento" se encuentra en páginas que calan mucho más profundo y sobre las cuales se puede trabajar más provechosamente. Hoy día, cuando se habla de guerra de posiciones y guerra de movimiento, se tiene en cuenta sobre todo este momento del pensamiento de Gramsci y no el citado precedentemente.

En las *Notas sobre Maquiavelo*, Gramsci escribe: "En lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etcétera, las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. Así como en ésta ocurría que un encarnizado ataque de la artillería parecía haber destruido todo el sistema defensivo adversario, mas sólo había destruido la superficie externa y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encontraban frente a

4 Antonio gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Ed. cit.*, p. 94.

una línea defensiva todavía eficiente, así también ocurre lo mismo en la política durante las grandes crisis económicas. Ni las tropas asaltantes, por efectos de las crisis, se organizan en forma fulminante en el tiempo y el espacio, ni tanto menos adquieren un espíritu agresivo; recíprocamente, los asaltados no se desmoralizan ni abandonan la defensa, aun entre los escombros, ni pierden la confianza en las propias fuerzas ni en su porvenir."[5] Toda la relación entre ataque y defensa es pues, en la sociedad capitalista avanzada muy compleja. De aquí parte Gramsci para criticar la famosa teoría de Trotsky sobre la revolución permanente y dice: "Es necesario ver si la famosa teoría de Bronstein sobre la *permanencia* del movimiento no es el reflejo político de la teoría de la guerra de maniobra, en última instancia, el reflejo de las condiciones generales económicoculturales-sociales de un país en donde los cuadros de la vida nacional son embrionarios y desligados y no pueden transformarse en trinchera o fortaleza."[6] Es decir, que se trata de ver si esta teoría de la revolución permanente, que se presenta como teoría revolucionaria de valor internacional, no es en realidad el reflejo de una situación típicamente rusa, de una sociedad civil disgregada, en la que son posibles pues, los grandes ataques frontales, los grandes encuentros resolutivos de clase. Así –observa Gramsci– mientras Trotsky parece europeo, universal, en realidad está escasamente ligado a la realidad internacional. "En este caso se podría decir que Bronstein; que aparece como un occidentalista, era en cambio un cosmopolita, es decir, superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo. Ilitch, en cambio, era profundamente nacional y profundamente europeo."[7]

[5] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 95.

[6] Antonio Gramsci. *Ibid.*

[7] Antonio Gramsci. *Ibid.*

Dice todavía Gramsci: "Me parece que Ilitch había comprendido que era necesario un cambio de la guerra de maniobrada, aplicada victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente."[8] Para Gramsci, el gran mérito de Lenin es el haber visto esta necesidad de una estrategia distinta. "Y me parece –dice también Gramsci– que éste es el significado de la fórmula del frente único." En el año 1922, en el IV Congreso de la III Internacional, Lenin propuso la fórmula del *Frente único* de la clase obrera, fundada sobre la unidad de acción sindical y política entre comunistas y socialistas (lo que no excluye la crítica a las posiciones de los socialistas, naturalmente).

Hay una frase de Lenin que Gramsci no recuerda, pero que es muy importante, en la cual se observa que en occidente "todos los obreros están organizados". O sea, Lenin ve que en occidente la socialdemocracia está arraigada desde hace tiempo en la clase obrera, tiene organizados hace tiempo los sindicatos, las cooperativas; administra los entes locales hace tiempo, tiene sus instituciones de cultura, mutualistas, etcétera. Bajo la guía de la socialdemocracia, aunque se trata de una guía oportunista, la clase obrera ha realizado de todos modos, determinadas conquistas en libertades democráticas o en obtenciones sindicales y sociales.

Lenin intuye pues, aunque no desarrolla completamente su pensamiento, que en occidente las cosas son distintas que en Rusia, donde ni mencheviques, ni socialistas revolucionarios habían podido arraigarse profundamente. "Sólo –agrega Gramsci– que Ilitch no tuvo tiempo de profundizar en su fórmula, aun teniendo en cuenta de que podía ser profundizada solo teóricamente, mientras que la tarea fundamental era nacional, es decir, exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y fortaleza

[8] Antonio Gramsci. *Ibid.*

representados por los elementos de la sociedad civil, etcétera."[9]

Este es otro momento importante del razonamiento de Gramsci. Cuando se llega a considerar los términos concretos del desarrollo de la estrategia revolucionaria, no basta la formulación internacional de los objetivos, sino que es preciso un análisis nacional de la situación y de los objetivos; es necesario descender al terreno nacional y ver, nación por nación, cuáles son las estructuras de la sociedad civil, sus características. Aquí Gramsci describe una gran diferencia entre occidente y oriente, o sea entre Rusia y los países capitalistas desarrollados: "En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional"[10]; aquel reconocimiento de carácter nacional que entre otras cosas, faltaba al movimiento comunista occidental. He aquí pues, dos sociedades: una sociedad en la cual el Estado zarista es el todo, poderosamente concentrado, ramificado en una estructura burocrática potentísima, que es típicamente rusa y no tiene ejemplo en otros Estados. (No olvidemos que en Rusia, la aristocracia, o sea, la clase dominante, se identificaba con la burocracia y a los grados noviliarios correspondían los grados burocráticos en el aparato estatal. Había esta fusión entre la clase dominante y la burocracia y además, había identidad entre la Iglesia y el Estado. En cambio, en occidente, las tareas de la burocracia eran delegadas por la

[9] Antonio Gramsci. *Ibid.*

[10] Antonio Gramsci. *Ibid.*, pp. 95-96.

aristocracia, clase dominante, a la burguesía naciente y las funciones burocráticas se despreciaban.) En Rusia la sociedad civil era gelatinosa, fluída, poco estratificada: un núcleo obrero consistente en algunas ciudades y una enorme masa de pequeños campesinos dispersos, una vasta pequeñaburguesía.

En occidente hay equilibrio entre los dos elementos: sociedad civil y Estado. En occidente, por eso mismo, no basta con conquistar el Estado, es preciso conquistar las trincheras y casamatas de la sociedad civil. Esa es la razón por la que en oriente pudo hacerse la guerra de movimiento y en occidente debe hacerse la guerra de posiciones.

En este caso, los conceptos de guerra de movimiento y guerra de posiciones no indican el pasaje de la ofensiva a la defensiva y viceversa, sino dos estrategias sustancialmente distintas, relativas a dos situaciones históricas profundamente diferentes.

Por lo mismo, reducir el concepto de guerra de movimiento y de guerra de posiciones al concepto de ofensiva y defensiva, significa empobrecer profundamente la concepción de Gramsci.

Es por fin interesante, considerar la relación que él establece entre internacionalismo y elemento nacional de la lucha. Dice: "Pero la perspectiva es internacional y no puede menos que ser así. Es preciso por ello estudiar con exactitud la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar según las perspectivas y directivas internacionales. La clase dirigente merece ese nombre sólo en cuanto interpreta exactamente esta combinación, de la que ella misma es un componente, lo que le permite, en cuanto tal, dar al movimiento una cierta orientación hacia determinadas perspectivas. Y es aquí donde residen, según mi opinión, las divergencias fundamentales entre León Davidovich (Trotsky), y Bessarione (Stalin) como intérprete del movimiento mayoritario (bol-

chevique). Las acusaciones de nacionalismo son inadecuadas si se refieren al núcleo del problema. Si se estudia el esfuerzo realizado desde 1902 hasta 1917 por los mayoritarios, se ve que su originalidad consiste en depurar el internalismo de todo elemento vago y puramente ideológico (en sentido peyorativo) para darle un contenido de política realista."[11] Por consiguiente, el internacionalismo de los bolcheviques no fue nunca abstracto, afirmación puramente ideológica. Pero siempre estuvo aplicado a las indagaciones de lo concreto nacional. Esto lo vimos en Lenin en los años 90.

"El concepto de hegemonía –agrega Gramsci– es aquel donde se anudan las exigencias de carácter nacional y se comprende por qué determinadas tendencias no hablan de dicho concepto o apenas lo rozan."[12] Es decir, la hegemonía se construye habiendo definido el terreno nacional específico.

Se vuelve así a las primeras lecciones. Comprendemos el valor del análisis del capitalismo en Rusia, porque fuera de este análisis de lo concreto nacional no es posible la formación de la hegemonía, que es la de aquella clase que sabe captar e interpretar lo específico nacional en el marco, por cierto, del internacionalismo, de una perspectiva y de una directiva de carácter internacional.

"Una clase de carácter internacional, en la medida en que guía a capas sociales estrictamente nacionales (intelectuales) y con frecuencia más que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), debe en cierto sentido "nacionalizarse"; pero este sentido no es muy estrecho. . ."[13] Por consiguiente, la clase internacional por excelencia, el proletariado, debe saber "nacionalizarse",

[11] Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 147.

[12] Antonio GRamsci. *Ibid.*, p. 148.

[13] Antonio GRamsci. *Ibid.*

es decir, identificarse profundamente con lo específico nacional y con la vida nacional. Esta es la condición de la creación de la hegemonía, del desarrollo y de la afirmación de la hegemonía. Y es la hegemonía la que puede guiar la construcción del bloque histórico, entendido por Gramsci como sistema de clases sociales, de fuerzas políticas y culturales y como relación entre estructura y superestructura. Un complejo contradictorio por cierto, pero que se mantiene unido por la ideología de la clase dominante, por su hegemonía.